Divergenze

45

Accade nella storia del pensiero che piccole differenze iniziali vadano sempre più accentuandosi fino a rendersi molto intense e palesi, approdando così a profonde diversificazioni.

Ma il "pensiero unico" che propugna la "fine della storia" vuole normalizzare le "divergenze".

Porsi ai confini della cultura omologata significa ricercare, divergendo, diversità di orizzonti di senso.

In copertina:
Il giovane Karel Kosík.

... se uno
ha veramente a cuore la sapienza,
non la ricerchi in vani giri,
come di chi volesse raccogliere le foglie
cadute da una pianta e già disperse dal vento,
sperando di rimetterle sul ramo.

La sapienza è una pianta che rinasce
solo dalla radice, una e molteplice.
Chi vuol vederla frondeggiare alla luce
discenda nel profondo, là dove opera il dio,
segua il germoglio nel suo cammino verticale
e avrà del retto desiderio il retto
adempimento: dovunque egli sia
non gli occorre altro viaggio.

Margherita Guidacci

Linda Cesana, Costanzo Preve
Filosofia della verità e della giustizia.
Il pensiero di Karel Kosík.

ISBN 978-88-7588-062-0

Copyright
© 2012

editrice
petite plaisance

Associazione culturale senza fini di lucro

www.petiteplaisance.it
e-mail: i*nfo@petiteplaisance.it*
Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013

Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.
Eraclito

Linda Cesana
Costanzo Preve

FILOSOFIA
DELLA VERITÀ E DELLA GIUSTIZIA

Il pensiero di Karel Kosík

petite plaisance

Indice

Prefazione 7

Parte Prima
Verità della filosofia e critica del mondo amministrato.
La doppia critica del capitalismo e del socialismo burocratico in Karel Kosík

1. Introduzione 19
2. La totalità concreta e la critica al riduzionismo 21
3. L'ontologia dell'uomo: la prassi rivoluzionaria 31
4. Il mondo della pseudo concretezza e la prassi feticizzata 43
5. La pluridimensionalità della storia come teatro di un universalismo storico 51
6. La filosofia: "attività umana indispensabile" avente come oggetto la verità 57
7. Kosík e Heidegger 61
8. Per una ontologia marxista: l'ontologia dell'essere sociale di György Lukács e l'ontologia dell'uomo di Karel Kosík 67
9. L'eredità di Kosík. La critica alla società capitalistica attraverso una concezione veritativa della filosofia: critica dello storicismo, dell'economicismo, del sociologismo 79

Parte Seconda

Esperienza del "socialismo realizzato", ontologia dell'uomo, dialettica del concreto. Riflessioni a partire dal pensiero di Karel Kosík

1. L'oggetto di questa seconda parte ed i suoi tre punti filosofici principali 83

2. La seconda Restaurazione. Venti anni di oscuramento (1989-2009) 85

3. Il fantasma metafisico di Stalin dalla demonizzazione teologica alla parziale rivalutazione storica 87

4. La natura sociale dell'Urss come problema filosofico e di filosofia della storia. Il problema della burocrazia comunista da Leone Trotzky a Karel Kosík 91

5. Il modello filosofico del marxismo di Karel Kosík: filosofia della prassi ed ontologia esistenziale 99

6. L'unità della critica filosofica e la separazione dualistica della critica ideologica. Comprendere finalmente l'enigma del cinquantennio 1920-1970 109

7. Deideologizzare la filosofia. Deideologizzare la storia della filosofia contemporanea. La problematizzazione critica della dicotomia politico-ideologica *Sinistra/Destra* come premessa per un doppio bilancio del Novecento filosofico e dei problemi di orientamento filosofico del nostro tempo 117

8. Conclusioni. Derivare da Marx e dalla grande filosofia marxista critica novecentesca per andare oltre verso una prospettiva ed un orizzonte non ancora ben visibili 137

Biografia di Karel Kosík 145

Bibliografia generale commentata 149

Indice dei nomi 153

Prefazione

Il saggio che invitiamo il lettore a leggere con pazienza ed attenzione presenta a nostro avviso alcuni elementi di interesse, che vorremmo segnalare fin da subito.

In primo luogo, si tratta di un esplicito omaggio ad un grande filosofo oggi dimenticato, i cui lavori "di nicchia" sono oggi generalmente ignorati non solo dal grande circo universitario normalizzato delle facoltà di filosofia, ma anche dal destinatario ideale cui questo autore si era rivolto, cioè agli intellettuali interessati ad una alternativa credibile alla società capitalistica. Si tratta del ceco Karel Kosík, di cui abbiamo fornito anche una breve biografia ragionata. Riteniamo che Kosík meriti ampiamente questo riconoscimento postumo, per le ragioni analiticamente sviluppate in questo libro.

In secondo luogo, riteniamo che i vent'anni passati dalla catastrofica dissoluzione del cosiddetto "socialismo reale" (che comunque proponiamo di chiamare "comunismo storico novecentesco", secondo una terminologia meno "inquinata" da contingenti ragioni ideologiche di apologia e/o di demonizzazione, oggi largamente trascorse) permettano una presa di distanza maggiore da polemiche contingenti e di breve respiro. Una grande macchina storiografica di manipolazione, funzionante in questo ventennio a pieno regime, ha abituato la giovane generazione, inevitabilmente priva di memoria storica (ma non certo di intelligenza critica, laddove però le è concesso di prendere la parola e non è schiacciata dai pregiudizi e dalle fobie della generazione filosofica precedente, ossessionata dall'elaborazione del lutto delle utopie post-moderne di origine sessantottina) a muoversi sulla base di una dicotomia truccata: a proposito del comunismo storico novecentesco veramente esistito (e non certo del comunismo innocuo ed onirico della scuola di Toni Negri) c'erano solo due posizioni, quelli che erano d'accordo (gli staliniani burocratici e trinariciuti) ed i dissidenti democratici e liberali. Ed invece le cose non stavano affatto così. C'era anche, e soprattutto, una terza posizione, di gran lunga la più significativa e la più interessante, quella di chi si rendeva conto perfettamente delle basi fragili dell'esperimento socialista, e ritenevano di poterlo riformare radicalmente "in corso d'opera". Costoro sono oggi condannati *post mortem* alla *damnatio memoriae*, e fra di essi si segnala particolarmente, oltre a Lukács e Bloch, anche Karel Kosík.

In terzo luogo, segnaliamo al lettore che questo saggio porta la firma di due autori, Linda Cesana, nata nel 1981, e Costanzo Preve, nato nel 1943. Se ci siamo permessi di ricordare questo dato anagrafico, è perché crediamo che esistano anche le "generazioni filosofiche", cresciute in un clima culturale ed ideologico diverso, che si tratta appunto di segnalare, sia pur brevemente. La generazione di Costanzo Preve, approdata al dibattito filosofico negli anni Sessanta del Novecento, è stata

influenzata da molti fattori oggi praticamente scomparsi, in primo luogo l'idea che il socialismo, ancora esistente, potesse essere radicalmente riformato "in corso d'opera", senza dover pagare il prezzo di una restaurazione capitalistica ultraliberale, come è poi di fatto avvenuto. Purtroppo questa idea, di per sé sana e realistica (che ha ispirato oltre a Kosík, gli ultimi lavori di Lukács, Bloch e molti altri), è stata troppo spesso mescolata con progetti irreali ed estremistici, ispirati ad una lettura ideologica della rivoluzione culturale cinese maoista, oppure ad una ipertrofica fede populistica in una classe operaia divinizzata, vero e proprio totemismo sociologico.

Al contrario, la generazione filosofica di Linda Cesana, approdata alla riflessione filosofica alla svolta del millennio, è stata impregnata dall'illusione postmoderna per cui tutti i progetti "moderni" (in particolare il comunismo) non erano che patologiche «grandi narrazioni», in cui le diagnosi diverse ma convergenti, di Jean-François Lyotard e di Karl Löwith, poi perfezionate e rese più sofisticate da Sloterdijk, davano della realtà capitalistica una religiosa immagine di intrascendibilità storica e sociale, mescolando temi presi da Heidegger (l'integrale riduzione della storia della metafisica occidentale in dispositivo tecnico planetario), dalle tradizionali scuole delle *élites* di Mosca, Pareto e Michels (inevitabilità dell'avvento di oligarchie politiche gestionali), del disincanto weberiano (avvento di una «gabbia d'acciaio» risultante da un politeismo nichilistico e relativistico dei valori nella società contemporanea dopo la «morte della metafisica»), ecc..

Per questa ragione, ci è parso utile che questo omaggio a Kosík venisse scritto a quattro mani da appartenenti a due differenti generazioni filosofiche. Entrambi siamo però d'accordo con Hegel, che a suo tempo scrisse che la filosofia, pur apparendo fenomenicamente come il proprio tempo appreso nel pensiero, si occupa in realtà di ciò che è, ed è eternamente, e con questo ha già fin troppo da fare. In proposito, non saranno del tutto inutili due chiarimenti, rispettivamente dedicati al problema delle "soglie di irreversibilità" nelle scienze moderne ed in filosofia, e della "congiuntura ideologica", sia in generale sia a proposito della situazione spirituale del nostro tempo. Crediamo che il chiarimento di questi due punti metodologici preliminari ci permetterà di ritornare meglio anche su Karel Kosík.

Fra le differenze radicali fra la filosofia e le scienze moderne esiste certamente il problema dell'esistenza o meno delle *soglie di irreversibilità*, certamente esistente nelle scienze (sia pure in modo flessibile e problematico), ma che non esiste affatto nella storia della filosofia. Spieghiamoci meglio.

Non esiste a nostro avviso una storia unificata delle scienze (si tratta di un mito metodologico di origine positivistica), ma esistono certamente delle "storie" (al plurale) delle scienze moderne (astronomia, fisica, chimica, geologia, biologia, ecc.). In queste storie ci sono certamente crisi e rivoluzioni scientifiche (Thomas Kuhn), discussioni a proposito del criterio di falsicabilità degli enunciati scientifici (Popper, Lakatos), ma non c'è dubbio che si possa presupporre un "realismo gnoseologico" (non importa se *old* o *new*), laddove nella concreta storia umana è molto

più plausibile il modello idealistico dell'unità di soggetto e di oggetto, e cioè di soggettività umana trascendentalmente ed idealmente unificata e di storia universale del genere umano, modello che sarebbe "falsificato" soltanto dalla "scoperta" (cui non crediamo assolutamente) di leggi fisicalistiche di riproduzione necessitaristica della società umana, che se esistessero comporterebbero inevitabilmente la fine della filosofia in quanto tale, e non solo di una scuola fra le altre.

In astronomia, la restaurazione di un paradigma geocentrico ci sembra impossibile, in nome proprio della soglia di irreversibilità della storia di questa disciplina. La stessa cosa possiamo dire per l'esistenza del flogisto in chimica, per l'esistenza aristotelica di "luoghi naturali" in fisica, per l'immobilità eterna dei continenti in geologia, ecc. È bene ovviamente che gli scienziati tornino sempre sui propri passi, e che il dubbio oltre ad essere metodico sia anche "iperbolico" (Cartesio), ma ci pare che nessun astronomo, sia pure critico, possa seriamente tornare al modello geocentrico e nessun medico possa tornare all'influenza delle maree sulle pandemie e pestilenze. Questo significa *soglia di irreversibilità* nelle scienze.

Questa *soglia di irreversibilità* esiste anche nella storia della filosofia, per cui si può ragionevolmente dire che alcune teorie filosofiche sono inesorabilmente "sorpassate"? Ma neppure per sogno! O quanto meno, noi non lo crediamo, pur appartenendo a due distinte e successive generazioni filosofiche (fra il 1943 e il 1981 sono passati 38 anni). Nella misura in cui i filosofi utilizzano risultati ricavati dalle scienze del loro tempo esistono certamente *soglie di irreversibilità*, per cui possiamo tranquillamente considerare archeologicamente sorpassate le teorie cosmologiche di Platone del *Timeo* o la teoria dei vortici di Cartesio. Ma questo non vale per le grandi oggettivazioni filosofiche, che non sono mai "sorpassate", o il cui "sorpasso" è sempre risultato di una decisione soggettiva.

Prendiamo ad esempio il caso dell'idealismo di Platone e di quello di Hegel. Riteniamo che l'idealismo hegeliano possa rivendicare un *superamento-conservazione* (*Aufhebung*) rispetto a quello platonico, a causa di una novità storicamente intervenuta dopo la morte di Platone, e cioè la filosofia della storia universale prodotta dall'emergere della borghesia europea come classe dialetticamente "universalistica", prima nella forma lineare ed astratta del fondamentalismo illuministico (*ideologia del progresso*), e poi nella forma della sua benefica autocorrezione idealistica (Ficthe, Hegel e Marx). Ma questo convincimento non potrebbe "convincere" un platonico, che avrebbe le sue ragioni "filosofiche" per non attribuire al tempo storico ed al suo scorrimento tanta importanza (e pensiamo alla critica della temporalità di Emanuele Severino, che pure non condividiamo, ma di cui riconosciamo la legittimità). In realtà, essendo l'oggetto specifico della filosofia la valutazione qualitativa della totalità espressiva dell'intero, è assolutamente impossibile applicare alla filosofia il criterio popperiano della falsificabilità degli enunciati, che sola renderebbe possibile lo stabilire delle *soglie di irreversibilità*.

Ma allora, se è così, perché sentiamo continuamente pontificare dai cosiddetti "esperti" che ormai alcune teorie filosofiche sono irrimediabilmente ed irreversibilmente "sorpassate"?

Si tratta di una illusione manipolatrice, spiegabile soltanto con il concetto di congiuntura ideologica. Abbiamo scritto "ideologica", non "filosofica", perché la filosofia, pur essendo anche storica (ma non solo "storica", a meno che si sia appunto "storicisti", ma non è il nostro caso), non è soltanto storica. Ma spieghiamoci meglio.

L'oggetto ed il metodo della filosofia *non* si riducono all'oggetto ed al metodo della ideologia, che pure dispone di un suo proprio oggetto e di un suo proprio metodo, irriducibili però e del tutto distinti da quelli propri dell'attività filosofica. L'identificazione di fatto della filosofia con l'ideologia (in questo caso con l'ideologia del proletariato) è stato forse l'errore (e staremmo per dire il "crimine" più grande) della lunga storia del marxismo, a partire purtroppo in parte dal pensiero marxiano stesso. In Marx non esiste una coerentizzazione chiara ed univoca del rapporto fra oggetto filosofico ed oggetto ideologico, ma purtroppo anche l'esegesi più benevola giunge facilmente alla conclusione che Marx, soprattutto a partire dall'*Ideologia Tedesca*, ritiene "sorpassato" il campo della filosofia propriamente detta in nome di una filosofia della prassi senza sufficiente base ontologica generale (ci differenziamo qui dal giudizio del pur benemerito Lukács), assorbita completamente da una "scienza" che a poco a poco pur rivendicando il suo rapporto organico con la scienza filosofica hegeliana, scivola sempre più verso la previsionalità deterministica del modello positivistico di scienza, che in quanto tale non ha bisogno di nessuna fondazione filosofica, e tanto meno ontologica.

Se in Marx esistono ancora ambiguità lessicali e concettuali, esse spariscono nella successiva e posteriore "formazione ideologica marxista", edificata congiuntamente da Engels e da Kautsky nel cruciale ventennio 1875-1895, ed in Lenin abbiamo la definitiva consacrazione dell'identificazione di spazio filosofico e di spazio ideologico. Le invettive smodate e furiose di Lenin in *Materialismo ed Empiriocriticismo* (da distinguere dal giudizio positivo che diamo sul "fatto" della rivoluzione russa del 1917) ne sono una prova. Lenin tratta gli empiriocriticisti come cani rabbiosi anziché come interlocutori da cui si dissente, perché ritiene che il realismo gnoseologico della teoria detta del "rispecchiamento" sia ideologicamente indispensabile per garantire la "scientificità" della teoria del passaggio storico necessario dal capitalismo al socialismo. Ammettiamo pure che questa fosse una "necessità ideologica congiunturale" (ma non lo era neppure, tanto più che Gramsci, da posizioni soreliane, parlò correttamente del 1917 come di rivoluzione contro il *Capitale*, ed aveva perfettamente ragione - la rivoluzione del 1917 fu un vero e proprio capolavoro di "empiriocriticismo pratico", e per nulla affatto di "applicazione di una legge storica", del tutto inesistente!).

Quella era la congiuntura ideologica di un secolo fa, oggi assolutamente diversa perché dominata dall'affermazione di un nuovo totalitarismo capitalistico finanziario globalizzato, che detta – sia pure in modo "indiretto" – le regole di funzionamento di tutti i principali apparati ideologici di consenso e di manipolazione, primo fra tutti l'asfissiante circo mediatico – e televisivo in particolare,

ma che giunge anche a quel terminale secondario, ma non irrilevante, che sono le facoltà universitarie di filosofia, i cui meccanismi di cooptazione sono sempre prevalentemente "familistici", pur sotto lo schermo risibile della precisione filologica, in realtà citatologica, ma contengono anche una buona misura di manipolazione ideologica congiunturale.

Si è detto che la filosofia, per sua propria natura, non può avere *soglie di irreversibilità*, come avviene fisiologicamente per le scienze della natura. E allora, perché dall'alto delle cattedre di filosofia, e sulle pagine culturali dei quotidiani delle oligarchie capitalistiche, i filosofi alla moda selezionati accuratamente dal circo mediatico affermano che talune posizioni filosofiche (prima fra tutte l'ontologia come teoria della verità) sono "irreversibilmente" sorpassate?

Ma è un segreto di Pulcinella! Dichiarare irreversibilmente sorpassato un autore (ad esempio Hegel e Marx, e poi "giù per li rami": Gramsci, Kosík o Lukács) è un'operazione ideologica di potere, con cui una generazione scalza la precedente accusandola di essere solo una congrega di babbioni sorpassati. Dopo il 1945 in Italia Gentile e Croce furono dichiarati irreversibilmente morti e sepolti per poter far largo alle nuove filosofie esistenzialistiche, empiristiche, sociologistiche ed anche "marxistiche" giunte sui furgoni militari dei vincitori della seconda guerra mondiale. Inevitabilmente, per uccidere Gentile, Croce ed il neo-idealismo bisognava uccidere anche Hegel e ridurre Marx a sociologo conflittualista (operaismo, Rieser, poi Negri, ecc.). Le conseguenze di questa congiuntura ideologica sono ancora sotto gli occhi di tutti, ed hanno fatto soffrire chi di noi due è nato nel 1943, mentre invece chi è nata nel 1981 ne è fortunosamente scampata, sia pure per cadere sotto la nuova congiuntura alla Deleuze (Agamben, Negri, ecc.).

Gli anni Ottanta del Novecento sono anni di svolta nella congiuntura ideologica europea. Pensare che improvvisamente, per qualche strana illuminazione divina, la categoria dei filosofi accademici è passata dall'egemonia della dialettica di origine marxiana (non importa se nella variante ontologica lucacciana o in quella negativa adorniana) all'egemonia del post-moderno interpretato alla Nietzsche o alla Heidegger è veramente da trogloditi storici.

In proposito, il tema della determinazione statistica della congiuntura ideologica sui gruppi intellettuali universitari ed editoriali principali non deve essere confuso con il tema della deduzione sociale delle categorie del pensiero (Alfred Sohn-Rethel). Si tratta appunto di problematiche ben distinte. La deduzione sociale delle categorie del pensiero, che Sohn-Rethel ha avuto il merito di inaugurare, guastandola immediatamente con l'adesione ad un sociologismo relativistico antihegeliano ispirata all'estremismo iper-proletario degli anni Venti del Novecento, è cosa ben diversa da una interpretazione della congiuntura ideologica, che riguarda il modo con cui i gruppi intellettuali socialmente riconosciuti dal potere politico ed economico dichiarano che una certa posizione filosofica è "irreversibilmente sorpassata", dimenticando appunto che le *soglie di irreversibilità* funzionano forse per la chimica, ma non certo per la filosofia e per la sua pratica.

Gli intellettuali, e quelli universitari in particolare, non occuperebbero il ruolo pubblico che occupano se non fossero, come ha affermato magistralmente Bourdieu, una frazione *dominata* della classe *dominante* (che resta ovviamente quella economico-finanziaria), senza il cui assenso non potrebbero avere accesso al sistema della manipolazione dello spettacolo (Debord). Certo, è impossibile dedurre deterministicamente non solo il movimento di ogni singolo atomo e di ogni singola molecola ma anche ogni singola cooptazione all'interno dell'apparato delle facoltà occidentali di filosofia. La "casualità" della cooptazione mafiosa o familistica è ineliminabile. E tuttavia, le regole di massima della congiuntura ideologica sono ferree. Oggi è d'obbligo dire che l'ontologia è sorpassata, come se si trattasse di un TIR in autostrada, che la dialettica ha fallito, che Marx è interessante solo come sociologo, economista e profeta della globalizzazione, e che nessuno oggi si occupa più seriamente di brontosauri come Lukács o Kosík.

Il nostro saggio va quindi controcorrente. Per fortuna, però, sia pure di generazioni diverse, abbiamo imparato a nuotare, e per di più sappiamo anche dove è la riva.

La riflessione critica sull'inesistenza in filosofia di *soglie di irreversibilità* e sulla determinazione esterna da parte della congiuntura ideologica presente ci è utile per la nostra riproposizione di Kosík come autore esemplare non solo per la storia degli intellettuali del Novecento, ma anche per il nostro presente.

Nonostante le inevitabili insufficienze, consideriamo questo nostro complementare contributo un invito per la rilettura di un capolavoro assoluto della letteratura filosofica del Novecento come la *Dialettica del Concreto* di Karel Kosík. Meno nota della *Dialettica Negativa* di Adorno o del *Nietzsche* di Heidegger, essa però a nostro avviso sopravvive alla fine della congiuntura ideologica che l'ha prodotta ed ispirata, la presa d'atto di quelle che il compianto Guido Davide Neri aveva chiamato «le aporie della realizzazione», o più esattamente, della mancata realizzazione della grande promessa di riscatto economico e sociale sorta a partire dalla rivoluzione russa del 1917. Soltanto le grandi opere filosofiche sopravvivono al clima della congiuntura ideologica che le ha permesse. Forse che Platone può essere "ridotto" alla critica aristocratico-pitagorica al cattivo funzionamento della *politeia* della città di Atene? Forse che Cartesio può essere "ridotto" a riflesso della manifattura industriale seicentesca? Forse che Tommaso d'Aquino può essere "ridotto" alla legittimazione domenicana del potere temporale della chiesa romana del Duecento? E forse Marx può essere "ridotto" ad episodio terminale della secolarizzazione della escatologia giudaico-cristiana nel linguaggio dell'economia politica inglese e della filosofia classica tedesca?

Le devastazioni fatte dal riduzionismo sociologistico in filosofia sono state *tsunami* ed esondazioni che hanno colpito la generazione filosofica di chi, tra noi due, è nato nel 1943. Mentre hanno, per fortuna, risparmiato chi è nata nel 1981, ma che invece è stata colpita da un altro tipo di devastazione: l'assolutizzazione post-metafisica e post-moderna dell'elaborazione del lutto e del ritorno all'ovile della

generazione del Sessantotto (da non confondere con l'*anno domini* 1968), che ha proclamato il disincanto definitivo ed irreversibile da ogni filosofia emancipativa della storia, in un crescendo iniziato prima con i Vattimo e i Rorty, e culminato negli Sloterdijk.

La *dialettica del concreto* di cui parla Kosík nasce e si sviluppa da una critica immanente sia alla falsa dialettica pseudo necessitaristica e pseudo scientifica del cosiddetto «materialismo dialettico», sia ai vari individualismi metodologici cui non sfuggiva neppure il pur volonteroso "esistenzialismo di sinistra" di Jean Paul Sartre, che anziché fondarsi sulla liberazione della vita quotidiana dal fatalismo della pseudo concretezza, si fondava sull'impossibile mobilitazione permanente di *gruppi-in-fusione* costituiti da *finalità-progetto* in eterna e prometeica lotta contro il cosiddetto «pratico-inerte». Il male fatto da questa volonterosa ma errata fondazione filosofica è stato devastante, perché ha di fatto delegato, sia pure nel rarefatto linguaggio della filosofia, la causa della emancipazione sociale comunitaria a gruppi ideologizzati di progettisti fanatizzati. Solo chi ha conosciuto l'esito fallimentare del gruppettarismo post-sessantottino, oggi rifluito in apologeti dei bombardamenti in nome dell'esportazione coattiva dei "diritti umani", può valutare appieno le conseguenze di un'errata impostazione filosofica, sia pure prodotta in assoluta buona fede (come fu il caso di Sartre, che il più anziano di noi due ha conosciuto personalmente).

Esattamente come Lukács, Kosík pone nella vita quotidiana delle persone "normali" (e non in avanguardie fanatizzate in preda alla falsa coscienza messianica degli agenti storici) il luogo filosofico, ed anzi ontologico, della liberazione umana. Si tratta di una vera e propria "mossa del cavallo" all'interno di una tradizione ideologizzata come quella marxista. Ma mentre Lukács cerca di conciliare l'eredità della dialettica hegeliana con il mantenimento della teoria leniniana del rispecchiamento (a nostro modesto avviso del tutto incompatibili), Kosík non si pone più questi problemi di "conciliazione", ma cerca di elaborare una visione originale dell'eredità di Marx del tutto priva di teoria del rispecchiamento, teoria forse utile per l'epistemologia delle moderne scienze della natura, ma del tutto inadeguata ad illustrare le vicende della prassi sociale umana.

Quella di Kosík è una ontologia dell'individuo, e non certamente una variante "marxista" dell'esistenzialismo o della fenomenologia husserliana. Ma una ontologia dell'individuo è necessariamente una ontologia dell'essere sociale e comunitario. Le prese di distanza di Kosík da Hegel e più in generale dall'idealismo, che noi non condividiamo, devono essere ricondotte al clima storico del tempo in cui visse, in cui era una sorta di obbligo sociale conformistico ripetere che Marx era materialista, e che essendo materialista non poteva *ipso facto* avere nulla a che fare con l'idealismo, sia pure nella variante "nobile" di Hegel. Qui nessuno può sottrarsi ai conformismi del proprio tempo, ed all'uso sciagurato analogico del termine "materia". Vico aveva già scritto che «tutti gli errori in filosofia nascono come omonimi, o in linguaggio comune termini equivoci» (*omnes in philosophia errores ab homonymis, vulgo aequivocis, nascuntur*). E sempre Vico aveva definito i

«termini equivoci» come «termini comuni a più di una cosa» (*voces pluribus rebus communes*). E questo è appunto il caso del termine "materia" applicato alla storia umana, usato come metafora della determinazione in ultima istanza dell'economia (o più esattamente, della riproduzione strutturale del modo di produzione) sugli aspetti giuridici, politici, sociali e culturali.

La dialettica in Kosík è ricondotta alle determinazioni della coscienza umana da parte del contesto "materiale" dei rapporti sociali. In questo modo viene subito chiarito l'equivoco che ha permesso alla scuola di Lucio Colletti di delegittimare la dialettica, ridotta alla pretesa di riportare il mondo ad una situazione originaria nel frattempo perduta, raddrizzando così un mondo "a testa in giù". Può sembrare oggi strano, ed anche un po' ridicolo, che questo sia bastato per giustificare l'abbandono del comunismo politico da parte di molti intellettuali universitari nel decennio 1970-1980, ma qui si tratta proprio solo della vichiana "boria dei dotti", contro la quale anche la grande filosofia è del tutto impotente.

È ovvio che uno dei grandi interlocutori ideali di Kosík non poteva che essere Heidegger, anche se Heidegger non era ancora diventato di moda negli ambienti universitari italiani ed europei nell'epoca della pubblicazione della *Dialettica del Concreto*, e regnava ancora incontrastato l'equivoco dello "Heidegger esistenzialista" (ma non dimentichiamoci che allora regnavano perfino le interpretazioni esistenzialistiche di Hegel, segno inequivocabile del regno dell'arbitrio nel campo delle interpretazioni filosofiche).

Heidegger è un interlocutore degno di rispetto, perché è pur sempre qualcuno che ha ammesso (nella *Lettera sull'umanesimo*) che «Marx esperisce l'alienazione», e quindi è sempre mille volte più interessante dei filosofi che fingono che non ci sia neppure, o che sia «un concetto non sufficientemente determinato» (Habermas), oppure che sia un generico concetto giovanile precedente la «rottura epistemologica» (Althusser). E tuttavia Heidegger non può andare oltre questo cavalleresco riconoscimento, non solo e non tanto per la sua antipatia politica verso il comunismo, considerato una semplice manifestazione della nicciana volontà di potenza nella forma della tecnica industriale, ma perché il destinale e profetico annuncio che «solo un Dio può ancora salvarci» è incompatibile con una filosofia dialettica della prassi, come quella proposta da Kosík.

Oggi gran parte delle polemiche di quegli anni sono pura archeologia filosofica. Non ci siamo assolutamente ripromessi di analizzarli, perché questo comune lavoro non è, e non vuole essere, un saggio accademico di storia della filosofia, anche se ovviamente cerca lettori in tutti gli ambienti, e dunque anche in quelli universitari. Siamo consapevoli che non basta proclamare retoricamente l'attualità del pensiero di Kosík, se le condizioni della congiuntura storica non la rendessero possibile. Ma pensiamo che la congiuntura storica della delegittimazione della funzione conoscitiva e veritativa (nei tempi moderni inevitabilmente connessa al grande idealismo di Fichte, Hegel e Marx) da parte della decostruzione post-moderna è al tramonto. E poiché non solo la natura aborre il vuoto, ma anche i gruppi universitari, non è un caso che oggi le varie forme di nuovo realismo (*new realism*) o di filosofia della

mente (*mind philosophy*) cerchino di prenderne il posto. Sarebbe un'occasione mancata, in quanto queste ultime non sono affatto migliori, ma addirittura peggiori, delle precedenti, in termini di destoricizzazione e di desocializzazione. Ma se qualcuno rileggerà Kosík, si accorgerà che quest'ultimo vale di più.

La scelta del titolo del libro è stata dettata dal peso che le parole *verità* e *giustizia* rivestono nella riflessione di Kosík. Alla *verità* che diviene nel tempo si affianca la *giustizia* come decenza, rispetto del limite. Se in *Dialettica del concreto* il filosofo utilizza spesso la parola *verità*, in alcune interviste e saggi degli anni Novanta del Novecento compare spesso anche la parola *giustizia*. Il *vero* e il *giusto* sono quindi rilegittimati ad oggetto proprio della filosofia, nella sua distinzione dall'ideologia. Nell'antica Grecia la giustizia consisteva nel mettere un freno, un argine, alla prepotenza, all'arroganza degli uomini che poteva mettere in pericolo la sopravvivenza e la riproduzione della comunità. Nell'epoca attuale dal volto dinamico della dismisura la riflessione filosofica torna ad interrogarsi con Kosík sul giusto nei termini di senso del limite attraverso la ripresa di domande sull'economia, la scienza, la tecnica che possano aprire ad una alternativa liberatoria dalla subordinazione dell'uomo al sistema di manipolazione in cui ancora oggi si trova a vivere nell'ultra-capitalismo attuale.

Linda Cesana
Costanzo Preve

Parte Prima

Verità della filosofia e critica del mondo amministrato. La doppia critica del capitalismo e del socialismo burocratico in Karel Kosík

1. Introduzione

Il pensiero filosofico di Karel Kosík prende forma nel suo capolavoro *Dialettica del concreto*[1] (1963) dalla dialettica della realtà come totalità concreta. Parte di questa totalità è l'uomo, inteso come soggetto storico e sociale, attivo nei confronti del mondo. La filosofia di Kosík è quindi *umanistica* poiché ammette l'uomo e lo intende come centro di attività, secondo una tradizione filosofica che risale a Cusano, Pico della Mirandola, Bruno, passa attraverso Fichte fino ad arrivare a Marx. È la distinzione tra mondo della pseudo concretezza (mondo degli oggetti reificati che sono vissuti dagli uomini come indipendenti ed autentici) e mondo reale (mondo della riconduzione degli oggetti e delle rappresentazioni del senso comune alla prassi sociale umana, mondo della prassi umana), che viene ad essere con la prassi rivoluzionaria e con la filosofia, come facce della dialettica della totalità. La prassi rivoluzionaria dell'uomo però non lo rinchiude nel recinto dei propri significati e delle proprie azioni (secondo l'approccio antropologico) ma diventa creazione della storia che apre all'Essere, alla verità e all'eternità (secondo l'unione di ontologia e assiologia).

La filosofia è per Kosík un modo indispensabile di appropriazione del mondo atto a muovere verso l'essenza delle cose al di là della pseudo concretezza, atto a cogliere la verità che diviene nel tempo. Kosík fa proprio l'approccio della filosofia hegeliana che distingue *genesi* (particolare) e *validità* (universale) e che quindi definisce un universalismo storico per cui l'*universale* si crea nella storia. Il ruolo centrale della prassi rivoluzionaria rispetto alla storia induce però il filosofo a criticare la filosofia della storia di Hegel come mistificazione della storia perché ridurrebbe gli uomini ad agenti storici della «astuzia della ragione».

Nonostante le divergenze evidenziate da Kosík rispetto ad Hegel, accusato anche di idealismo oggettivo (avendo Hegel invece sviluppato un idealismo come unità di soggetto e oggetto della conoscenza filosofica) e nonostante le critiche mosse all'idealismo sulla base della distinzione tra materialismo ed idealismo (da ascrivere al momento storico in cui visse Kosík, caratterizzato dalla difficoltà a discostarsi, per un pensatore marxista, dalla filosofia del materialismo storico inteso come negazione dell'idealismo), *Dialettica del concreto*[2] rimane un testo fondamentalmente idealistico, che si sofferma sullo stesso pensiero di Marx soprattutto attraverso gli scritti (*Manoscritti economico-filosofici*[3] e *Grundisse*[4]) in cui è più visibile il suo idealismo[5] per via delle categorie di «ente naturale generico», «alienazione», «reificazione» e «totalità».

[1] K. Kosík, *Dialettica del concreto*, Bompiani, Milano 1965.
[2] *Ibidem*.
[3] K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 2004.
[4] K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
[5] Sull'interpretazione idealistica di K. Marx, cfr. C. Preve, *Marx inattuale, Eredità e prospettiva*, Bollati Boringhieri, Torino 2004 e C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, Controcorrente, Napoli 2006.

La visione della realtà sociale come *totalità*, come intero processuale dialettico, la nozione di *cattiva totalità*, il ruolo della *prassi rivoluzionaria*, la critica all'economia politica e del mondo amministrato, la *concezione veritativa* della filosofia e la *filosofia della storia* avente come oggetto l'*universale* (*uomo*) che diviene nel tempo sono le posizioni filosofiche di Kosìk che oggi possono fungere da vettori per intraprendere *una nuova prospettiva filosofica di resistenza* contro la società capitalistica per una alternativa di liberazione, alla luce del fallimento del comunismo storico novecentesco. La radicalità delle domande da cui prende l'avvio la riflessione di Kosìk ci guida oggi nell'interrogazione del nostro tempo.

2. La totalità concreta e la critica al riduzionismo

Parlare di *totalità* per Kosík significa rispondere a una domanda di realtà, avere una concezione della realtà. Definire la realtà nei termini d'intero, di *totalità* comporta l'assunzione di una posizione filosofica chiara che segue (seppur con le dovute diversità, evidenziate in modo eccessivamente polemico dallo stesso Kosík rispetto alla sostanza spinoziana) le orme di Spinoza, di Hegel e di Marx. Spinoza aveva unificato il reale in una sostanza infinita, Hegel lo aveva unificato (elogiando Spinoza) in uno Spirito infinito e Marx in una totalità sociale (cui, sulla scia di Hegel, aggiungeva la dimensione del tempo). I tre pensatori hanno dunque elaborato una visione della realtà come *totalità*.

La *totalità* per Kosík è una totalità in generale, che si specifica anche in una *totalità sociale*. Totalità è quindi realtà, non metodo di studio di quest'ultima secondo il principio metodologico che il tutto è sopra delle parti o che le parti rimandano al tutto. La prospettiva filosofica dunque è ontologica, non epistemologica, anche se partendo da una determinata concezione della realtà si procede poi ad un suo specifico modo di conoscenza.

Mettere in primo piano la concezione della totalità comporta una presa di distanza da una concezione frammentaria, fattuale della realtà che è tipica del positivismo e che è il presupposto dell'approccio unilaterale nello studio dei fatti da parte del positivismo stesso. L'epistemologia positivistica, infatti, si fonda sull'esclusione della categoria di *totalità* dall'indagine filosofica: la filosofia si riduce ad epistemologia, ossia a teoria della conoscenza del certo, la totalità è un concetto vuoto e, nel migliore dei casi, una kantiana idea della ragione.

La delegittimazione della religione in Kant (che ebbe il merito di separare il campo autonomo della scienza da quello religioso per esautorare la religione dalle sue pretese normative sulla organizzazione sociale) ci sembra ritornare nel giudizio positivo di Kosík rispetto al ruolo esercitato dal positivismo rispetto alla precedente visione teologica della realtà che si fondava su una statizzazione gerarchica degli enti naturali alla luce dell'intero (Dio).

Come la delegittimazione religiosa illuministica, dopo la rivoluzione francese, si risolse in un'epoca della compiuta peccaminosità (Fichte), nei termini di una rinuncia all'ontologia a vantaggio dell'accertamento dei fatti (interessi individuali), così la critica alla totalità teologica che legge dietro i singoli fenomeni la provvidenza divina, ha lasciato cadere la teoria di una connessione strutturale dei fatti con l'intero, ipostatizzando le singole fattualità.

Kosík critica la concezione empiristica che frantuma il mondo coinvolgendo nella stessa critica anche gli esistenzialisti (che rinunciano alla categoria di totalità e ripiegano sull'individuo). La filosofia di Kosík non può essere quindi definita esistenzialistica proprio perché muove da una concezione unitaria della realtà sociale e non dall'individuo isolato.

La stessa critica contro il positivismo può essere fatta valere oggi nei confronti del pensiero differenzialista che, pur non riducendo la filosofia a teoria della cono-

scenza ancella della scienza, rinuncia all'intero per privilegiare la frammentarietà del diverso, del molteplice.[6]

Kosík riconduce la polemica positivistica contro la pretesa di conoscere filosoficamente la totalità alla considerazione fallace della realtà come insieme di fatti, alcuni più elementari di altri e da cui gli altri deriverebbero. Se la totalità è l'insieme di tutti i fatti, questa risulta inconoscibile dall'uomo perché è inesauribile. La realtà è invece una totalità concreta nel senso di un intero strutturato in divenire che in questo divenire si autocrea. Per conoscere la totalità così intesa non è quindi necessario pensare di dover conoscere tutti i fatti, operazione che realmente è preclusa all'uomo a causa della sua inesauribilità, ma è necessario comprendere la struttura dell'intero nella sua processualità.

Affermare di poter muovere verso la conoscenza della totalità concreta vuol dire riconsegnare alla filosofia l'interrogazione sulla problematica dell'essere e non solo su quella dell'esistere, vuol dire riconsegnare all'uomo un'ontologia che possa quindi rendere possibile una valutazione della stessa totalità (assiologia). L'esclusione dalla filosofia della categoria di totalità non è una mossa innocua perché interdice la conoscenza, il giudizio sulla realtà stessa e la sua eventuale modificazione. La filosofia, ricordiamo, nasce in Grecia come «spiegazione della totalità del reale appunto a livello di *logos* […], nell'aver tentato questo approccio con l'intero facendo uso della sola ragione (del *logos*) e del metodo razionale, sta, in conclusione, la grande scoperta della greca filo-sofia».[7]

La realtà sociale è totalità sociale che può essere dunque conosciuta nella sua struttura. A questo riguardo il bersaglio critico di Kosík è Popper che nella sua opera *Miseria dello storicismo*[8] (1957) aveva sostenuto l'impossibilità di conoscere la struttura della realtà sociale, posizione già anticipata nell'altra sua opera *La società aperta e i suoi nemici*[9] (1945), in cui non solo rifiutava la visione olistica marxista (che confondeva con l'esperienza del comunismo storico novecentesco), ma attaccava Platone ed Hegel, responsabili, a suo dire, di aver elaborato visioni "totalitarie" della società. Rinunciare all'idea di totalità sociale implica però l'impossibilità di pensare il trascendimento del mondo com'è, nella convinzione che non lo si può cogliere e giudicare nella sua totalità, e quindi non lo si può cambiare nel suo complesso mediante una prassi rivoluzionaria. E, infatti, seguendo Popper si avvalla oggi un pensiero che rimane ancorato all'orizzonte presente, che blocca qualsiasi tentativo di giudizio e di trasformazione della struttura del mondo sociale. Quest'abito di pensiero diventa un'apologia indiretta della società capitalistica, correggibile ma mai veramente trascendibile.

Contestata la posizione della totalità come raggruppamento sistematico di fatti, Kosík la caratterizza come intero dialettico, riprendendo la categoria hegeliana di dialettica. Nonostante la falsa coscienza del filosofo, che lo porta a polemizzare, da

[6] Sul "pensiero della differenza", cfr. F. A. Cappelletti *Differenza e Potere*, Franco Angeli Editore, Milano 1984
[7] G. Reale, D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, vol.1, Editrice La Scuola, Brescia 2006, pp. 11-12.
[8] K. Popper, *Miseria dello storicismo*, Feltrinelli, Milano 2002.
[9] K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, Armando Editore, Roma 1973.

una prospettiva materialistica, il cosiddetto "idealismo oggettivo" di Hegel, per l'attenzione rivolta all'oggetto (mentre è lo stesso Hegel a sviluppare un'accusa nei confronti della filosofia unilaterale di Fichte che ricava l'oggetto dal soggetto, cui si deve contrapporre l'unità dialettica di soggetto e oggetto) il marxismo del filosofo è hegeliano fin dal titolo della sua opera *Dialettica del concreto*[10] e consiste principalmente nel descrivere la concretezza del reale nei termini di uno sviluppo dialettico. Secondo la lezione hegeliana, l'intero si sviluppa per contraddizioni, è processuale, diversamente che nella concezione organicistica ed organicistico-dinamica della totalità (detta da Kosík "falsa totalità" e "vuota totalità") che pone l'intero sopra le parti e lo formalizza (il rimando è a Schelling che già Hegel aveva criticato per aver reso l'infinito una "notte in cui tutte le vacche sono nere", ossia un intero astratto che elimina le differenze dei fatti, la molteplicità delle cose in un'unità indistinta di soggetto e oggetto).

Lo stesso Hegel aveva giudicato negativamente nella filosofia di Schelling l'intuizione come via privilegiata per giungere all'intero, contrapponendole la fatica del concetto che non permette di arrivare a quello con un colpo di pistola. Se questa via non è percorribile conoscitivamente perché elimina la mediazione del pensiero, il momento conoscitivo dell'analisi del particolare è imprescindibile per comprendere l'intero e rimanda ad una concezione della totalità in cui i fatti si costituiscono nei loro rapporti contradditori: la contraddizione non esiste senza l'intero, e l'intero si sviluppa attraverso le contraddizioni. *Dialettica* indica quindi il movimento dell'intero e, nello stesso tempo, l'andamento del pensiero che riproduce quello stesso movimento, nella corrispondenza di logica ed ontologia.

La conoscenza dialettica conduce dall'astratto al concreto sulla base di una appropriazione pratico-spirituale del mondo radicandosi in una percezione, conscia o inconscia, dell'intero. Il campo dell'astrattezza dunque è già campo del pensiero che fissa le determinazioni del reale in concetti che vengono poi dialettizzati dalla ragione. Questo vuol dire che la conoscenza è una riproduzione spirituale della realtà che si muove fra concetti a partire dalle rappresentazioni frutto dell'attività pratica, immediata degli uomini. Dalla percezione immediata dell'intero, e dalle rappresentazioni che sorgono dalla prassi immediata degli uomini e che vanno a costituire il senso comune, prende l'avvio la conoscenza dialettica che, nella sua "attività", trasforma le rappresentazioni in concetti e li relaziona elevandoli a verità dell'intero.

La ragione dialettica è ragione della realtà, quindi è storica perché temporale, ma non storicistica, cioè non coincidente con il mero succedersi cronologico degli eventi, è la realizzazione della libertà nella storia a partire dalle azioni degli uomini. La ragione dialettica, inoltre comprende il negativo, è ragione della totalità e quindi non c'è nulla fuori di essa: è la conoscenza che riproduce il processo di formazione razionale della realtà, comprendendo i momenti negativi e cercando di cogliere l'universale che si sviluppa nella storia (mediante la prassi degli uomini).

[10] Cfr. K. Kosík, *Dialettica del concreto*, op. cit.

Marcuse è stato tra i filosofi del Novecento quello che più ha insistito sull'importanza della ragione rispetto all'intelletto che nel suo aspetto tecnico-produttivo sfocia in esiti dialettici irrazionali i quali sfuggono alla sua stessa presa conoscitiva. Anche Kosík distingue la ragione dialettica dalla ragione razionalistica astratta avente come padre fondatore Cartesio. La ragione razionalistica non ha solo prodotto il pensiero scientifico dell'individuo razionale ma, attraverso la tecnica, si è realizzata nel reale andando incontro ad esiti irrazionalistici, volto dell'epoca moderna. Questa ragione quindi non è solo, dal punto di vista epistemologico, metodo analitico di studio del reale ma è espressione del sistema capitalistico come mondo della ragione dell'irrazionalismo. La ragione razionalistica dell'individuo, infatti, nel suo tentativo di plasmare la realtà secondo ragione, si caratterizza per lasciare fuori dal suo campo d'azione, nel corso della sua realizzazione, delle realtà giudicate «inattingibili»[11] e «indomabili»,[12] quindi irrazionali. L'applicazione scientifica di questa ragione ha portato a una razionalizzazione del mondo caratterizzata dalla manipolazione, dalla tecnicizzazione i cui prodotti sfuggono alla presa razionale di questa ragione e quindi sono indomabili e inattingibili, dunque irrazionali. L'irrazionalità della ragione consiste in un dinamismo produttivo effettuato mediante una razionalità tecnica che non conosce limiti. L'aspetto irrazionalistico del mondo tecnico assume però una parvenza di ragione, ed il risultato è che la realtà tecnica viene vista dai singoli individui come giudice razionale rispetto alle cui decisioni non ci si può sottrarre. Si attua un capovolgimento, un rovesciamento per cui l'indipendente ragione degli individui si sottomette alla ragione della tecnica come istanza superiore.

Lo spirito dei nostri tempi, per Kosík, si presenta apparentemente come ragionevolezza della tecnica, ma, se letto in trasparenza, se criticizzato, svela un irrazionalismo fondamentale rispetto a cui la ragione razionalistica resta muta. È la ragione dialettica che criticizza l'esistente muovendo da una concezione della realtà come totalità concreta; la ragione dialettica plasma razionalmente il reale come ragione storica che comprende anche il momento negativo, che non lascia astrattamente fuori di sé zone "irrazionali" ma le comprende come momenti negativi, contradditori del suo sviluppo. Diversamente dalla ragione razionalistica cartesiana, questa ragione è storica, non è la ragione dell'individuo isolato, atomizzato ma è la ragione storica del reale e consiste nella realizzazione della libertà degli uomini nella storia mediante la loro prassi sociale e rivoluzionaria.

Ritornano rispetto a questa considerazione della ragione razionalistica, soggettiva, i motivi presenti nell'opera di Horkheimer *Eclisse della ragione*[13] (1944), in cui il filosofo distingue la ragione oggettiva da quella soggettiva e valuta gli esiti irrazionalistici della strumentalità della ragione soggettiva che prescinde da una considerazione dei fini di per sé e si sofferma unicamente sulla relazione tra essi ed i mezzi atti a conseguirli. La riabilitazione della ragione oggettiva porta anche

[11] *Ibidem*, p. 113.
[12] *Ibidem*.
[13] M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 2000.

Kosík, come Horkheimer a criticare l'esclusione di una conoscenza razionale dei fini da parte della riflessione di Max Weber. Secondo quest'ultimo, infatti, la ragione, nell'epoca moderna, deve stabilire l'efficacia dei mezzi rispetto ai fini da conseguire, ma non c'è nessun criterio che possa stabile la giustezza o meno dei fini conseguiti. La ragione soggettiva diventa il centro gravitazionale dell'illuminismo, corrente filosofica cui Kosík riconosce (giustamente) il merito di aver posto in primo piano l'istanza di una razionalizzazione del mondo individuando nello stesso tempo come la metafisica della ragione astratta sia andata incontro ad una dialettica irrazionalistica. Il giudizio sull'Illuminismo non è quindi completamente negativo ma verte sul riconoscimento della sua funzione liberatoria incentrata sulla valorizzazione della ragione dell'individuo. Nello stesso tempo, siamo d'accordo con Kosík nel riconoscere le ambivalenze dell'Illuminismo e nel rilevarne le insufficienze.

Kosík critica quindi quelle filosofie che, non cogliendo la connessione tra scientismo e irrazionalismo, tra ragione razionalistica astratta e irrazionalità, hanno distinto i campi d'azione della scienza e della filosofia lasciando l'espressione del razionale alla scienza e dell'irrazionale alla filosofia. È negativo quindi il giudizio filosofico nei confronti dell'esistenzialismo, della filosofia della cura e del neoromanticismo viste come tendenze irrazionali perchè presupponenti la singola esistenza sradicata dal contesto sociale. Queste filosofie irrazionali sono complementari a una ipostatizzazione della visione scientifica del mondo, andrebbero ad integrare il vuoto di senso, il vuoto esistenziale che muove dalla desertificazione di senso del mondo ridotto alla sola dimensione scientifica. Questa integrazione avviene però a livello soggettivo, individuale e porta ad una psicologizzazione e spiritualizzazione del problema di senso legato ad una fisicalizzazione del mondo. Kosík, filosofo marxista, ascrive la perdita di senso e la produzione di vuoto al mondo amministrato che riduce la complessità del mondo alla sola dimensione quantitativa, tecnica e ritiene impossibile uscire dalle secche di questa insensatezza muovendo dalla singola esistenza. La ragione dialettica è ragione storica che, originandosi dalla prassi sociale degli uomini – riappropriandosi di una caratterizzazione superiore a quella della ragione razionalistica astratta (intelletto) –, può superare la negatività dell'insensatezza instaurando uno spazio sociale emancipato dal mondo amministrato. Questa ragione è quindi ragione che considera i fini come oggetto di considerazione filosofica e riscopre come sua cifra costitutiva la capacità di autoregolarsi e di limitare le pretese del suo utilizzo astratto, pretese che vanno incontro ad un irrazionalismo generalizzato.

L'aspetto decisivo del discorso filosofico di Kosík è da porre nella visione della *dialettica* come *prassi rivoluzionaria* atta a trasformare la *totalità sociale*. Se tutto l'intero è una realtà dinamica, dialettica, anche la realtà umano-sociale lo è ma perché frutto dell'azione rivoluzionaria degli uomini. La dialettica diventa quindi «metodo rivoluzionario di trasformazione della realtà».[14] E in questa prassi rivo-

[14] K. Kosík, *Dialettica del concreto*, op. cit., p. 24.

luzionaria si rende possibile la creazione dell'assoluto e quindi della possibilità conoscitiva atta a comprenderlo.

La realtà sociale è dunque un intero (visione monistica) dialettico come unità di base e sovrastruttura che si sviluppa a partire dalla prassi dell'uomo. Pur ammettendo la priorità della struttura sulla sovrastruttura Kosík si discosta quindi dal marxismo ufficiale che aveva ipostatizzato la struttura e aveva fatto derivare da questa la sovrastruttura perdendo di vista la specificità della stessa sovrastruttura. Così come la totalità non può preesistere ai fatti, nello stesso tempo i fatti rimandano alla totalità sociale ed ai suo processi. Importanza decisiva per cogliere la realtà sociale come intero è data dall'attività dell'uomo come soggetto che crea questa realtà che, allora, è continua produzione e prodotto. La realtà sociale è unione di soggetto e oggetto, dell'uomo come creatore di prodotti e di quegli stessi prodotti come oggettivazione umana storica. La categoria di prassi diventa perciò centrale per cogliere la realtà sociale.

Per comprendere il nostro tempo nel pensiero, secondo la lezione di Hegel, è utile la categoria di *cattiva totalità*, altra forma di falsa totalità, descritta da Kosík nella sua antitesi rispetto dalla totalità concreta.

Il mondo "cattivo" è quello in cui viene meno la dimensione umana, è il mondo in cui la totalità sociale è vissuta come un oggetto immodificabile ed indipendente dall'uomo, è cristallizzata nella sua esistenza quotidiana. Da notare è come, dopo la rilegittimazione della categoria di totalità, Kosík ammetta anche la possibilità di giudizio sulla totalità stessa, che può essere falsa e cattiva.

La realtà sociale è una realtà che rimanda all'attività dell'uomo, è una creazione del soggetto, ma nella cattiva totalità il soggetto scompare e rimangono solo oggetti reificati, strutture sociali anonime cristallizzate: è il mondo delle strutture che plasmano gli individui come esseri sociali (sociologismo). Qui abbiamo la grande lezione "umanistica" di Kosìk, tanto più preziosa se si considera la data di pubblicazione di *Dialettica del concreto*[15] (1963) e il luogo di pubblicazione (Praga), che rimandano all'esperienza del comunismo storico novecentesco, in cui la ricchezza dell'uomo si perdeva nella metafisica della *Classe*. Pensare che il soggetto mitologizzato abbia sostituito l'autentico soggetto significa, infatti, polemizzare contro l'ideologia del comunismo storico, che aveva ridotto l'uomo alla posizione sociale occupata all'interno della struttura sociale, che s'innalzava come un meccanismo muto che plasmava i soggetti. Tutto è quindi "relativo" alle strutture, in perfetta mancanza di una ontologia dell'uomo. L'uomo è, in conseguenza, ciò che le strutture lo fanno essere, e le strutture si ergono davanti all'uomo come degli immutabili.

La critica di Kosìk al soggetto mitologizzato può percio valere oggi anche rispetto allo strutturalismo degli ultimi anni (da Althusser), storicamente sorto come reazione alla posizione opposta che si sofferma sull'uomo negando il condizionamento sociale (interclassismo, che anche per Kosík si può prestare ad un

[15] Cfr. K. Kosík, *Dialettica del concreto*, op. cit.

opportunismo ideologico che non considera le differenze sociali), che nega una verità sull'uomo attraverso un congedo dal soggetto (vedi capitolo successivo). L'uomo "scompare" nelle strutture sociali diventando una maschera di carattere.

Violando le prescrizioni di Popper che interdicono una riflessione sulla realtà sociale come totalità sociale ossia come realtà sociale in se stessa, si può vedere come la società capitalistica attuale possa essere descritta con la categoria di cattiva totalità che si presenta come una «gabbia d'acciaio» (Weber) inglobante l'uomo. La critica di Popper al supposto "totalitarismo" di Platone, Hegel e Marx deve quindi essere rivolta contro la "cattività" della totalità capitalistica. In questa società ultra-capitalistica i meccanismi dell'economia si ergono di fronte agli uomini nella loro effettualità secondo un fatalismo che li passivizza in spettatori "paganti". Il giudizio degli uomini è stato sostituito dall'insindacabile "giudizio del mercato" e la precarizzazione e la flessibilità sono presentate dai mezzi d'informazione e dal ceto politico come un prezzo inevitabile da pagare (quando non un'occasione felice per sperimentare un *modus vivendi* ricco di possibilità e di alternative, tralasciando ogni riferimento alla disponibilità monetaria per potersele permettere) per fronteggiare la competitività dei mercati, eretti a unico giudice inappellabile della storia[16]. La "ragione" di questo sistema ultra-capitalistico si presenta come una fatalità che non può essere contrastata mediante una prassi rivoluzionaria ma che deve essere accettata passivamente. È la stessa cattiva totalità cui Adorno nell'opera *Minima Moralia*[17] (1951) si riferì con l'espressione «il tutto è falso»,[18] non ammettendo però successivamente con la sua dialettica negativa una concreta totalità che potesse superare le secche della negatività storica. Questa cattiva totalità è dunque diversa da quella vera, oggetto proprio della filosofia.

L'interdizione di Popper allo studio dialettico della totalità sociale (che deriva da una concezione della realtà che non è totalità dialettica concreta) si affianca oggi al relativismo filosofico che rinuncia alla categoria di totalità. La realtà è frammentata e la sua conoscenza si riduce ad una molteplicità di punti di vista slegati sul mondo, nella rinuncia ad un totalità espressiva che conferisca un comune orizzonte di sensatezza. Il relativismo filosofico della postmodernità diventa la maschera "colta" della totalità della merce, come fondamento non filosofico (e non filosofico perché accertabile empiricamente e non oggetto di dialogo razionale tra gli uomini) della società capitalistica.

In alcuni articoli degli anni Novanta del Novecento Kosík descrive la totalità capitalistica come monodimensionalità del mercato che riconduce tutto (quotidianità, cultura) a sé riducendo la pluralità a mera apparenza. La verità autentica, filosofica, viene scalzata dalla "unica verità" riconosciuta, ossia la non-verità del mercato. La totalità del mercato procede anche storicamente inglobando tutto ciò che trova sul suo cammino come una "*bestia trumphans*". Cifra costitutiva del sistema planetario capitalistico è la tendenza all'illimitatezza, lo sviluppo incontrollato:

[16] Cfr. R. Sennett, *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano 2003.
[17] Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, Einaudi, Torino 1994.
[18] *Ibidem*, p. 48.

la perfettibilità diventa il surrogato della perfezione in un continuo sviluppo che si presenta però come continua ripetizione dell'uguale (divario tra ricchi e poveri, devastazione ambientale, eccetra) su scala sempre maggiore.

Considerando la concretezza come totalità dialettica Kosík apre ad una prospettiva ontologica generale che non è dualistica nel separare la natura dalla società, ma che tuttavia prende le distanze dal materialismo dialettico che proponeva un'ontologia dialettica unica dell'essere sociale e naturale. Kosík, probabilmente per non discostarsi eccessivamente dal materialismo dialettico, filosofia dell'ambiente marxista in cui lo stesso filosofo si muoveva, non afferma esplicitamente l'inesistenza di una dialettica della natura accanto ad una dialettica della storia. La natura tuttavia è espressione di una totalità qualitativamente diversa da quella umano-sociale che è caratterizzata dalla prassi dell'uomo che crea questa stessa realtà e nello stesso tempo se stesso.

Natura e società sono espressioni di un'ontologia unitaria, ma devono essere separate perché l'una mostra un lato indipendente che non può essere rivoluzionato dall'uomo, che semmai può solo mutare la natura, mentre l'altra è frutto dell'opera creatrice umana. Questo aspetto fondamentale della filosofia di Kosík è espresso dal sottotitolo di *Dialettica del concreto*[19] presente nell'edizione originale e scomparso in quella italiana: *Studi sulla problematica dell'uomo e del mondo*.

Considerare la realtà umano-sociale come totalità concreta vuol dire non ridurla al solo fattore economico, all'interesse materiale. Kosík polemizza con la considerazione della produttività e della ricchezza come parametro espressivo della società. L'attenzione rivolta dal materialismo dialettico al "fattore economico" (produzione della ricchezza) dimostrava l'incomprensione dell'importanza della struttura economico-sociale per comprendere la dinamica delle formazioni economico-sociali. La teoria del fattore economico è stata anche fatta propria da Max Weber che poi ha affiancato altri fattori (politico, potere, ecc.) atti a descrivere la realtà sociale. Ma questa totalità non può essere compresa giustapponendo questi fattori, espressioni di categorie parziali dell'essere sociale, ma cogliendo la struttura economico-sociale ossia la configurazione dei rapporti sociali, cioè i rapporti intercorrenti tra gli uomini di una società rispetto alla produzione ed al possesso dei mezzi di produzione. La considerazione del fattore economico porta ad una deriva economicistica che non fa cogliere ad esempio come lo sviluppo delle forze produttive, se può comportare una diminuzione dell'orario lavorativo, non necessariamente comporta una maggior libertà degli uomini se i rapporti sociali in cui sono inseriti rimangono gli stessi, se la società in cui vivono continua a non essere libera.

La teoria del fattore economico riflette per Kosík l'atomizzazione del sistema capitalistico che reifica il movimento delle cose sociali separandolo dall'attività umana. L'operazione che isola il fattore economico dalla totalità della realtà sociale ha alla sua base la frammentazione apparente del reale prodotta dal capitalismo.

[19] Cfr. K. Kosík, *Dialettica del concreto*, op. cit.

Questa considerazione porta il filosofo a polemizzare con Labriola e Plechanov che avrebbero individuato correttamente la distinzione tra fattore economico e struttura economica ma avrebbero riposto la genesi della teoria del fattore economico in uno scarso sviluppo del pensiero scientifico. Per Kosík la considerazione causale o pluralistica dei fattori sociali è invece un'operazione astratta, analitica tipica del modo di procedere positivistico, espressione della frammentazione della società capitalistica. L'analitica si spiega ancora una volta considerando come la concretezza non possa essere colta senza mediazioni (Hegel) e necessiti di ritagli conoscitivi del reale, ma questa stessa analisi si trasforma in metafisica quando cristallizza i fattori, li oggettivizza e pone gli uomini in una posizione di subalternità rispetto ad essi. Se quindi Kosík riconosce l'importanza di questo approccio rispetto alla realtà sociale, ammettendo quindi la legittimità di una scienza sociale contro un approccio meramente soggettivistico che si sofferma sulla sola coscienza di classe, ne sottolinea l'incompletezza e il necessario superamento attraverso un momento di sintesi che consideri la struttura economica della formazione economico-sociale.

L'approccio conoscitivo di Kosík rispetto alla realtà sociale e la polemica contro Weber ci aiuta a cogliere la mancanza odierna di una analisi strutturale della società capitalistica da parte del pensiero politico attuale. La trattazione degli aspetti unilaterali della realtà sociale come l'aspetto politico e quello economico in senso stretto fanno perdere l'indagine circa i reali rapporti di produzione tra gli uomini. La struttura economica come insieme dei rapporti sociali rimane di conseguenza un *noumeno*, non conoscibile e quindi immutabile. L'economia capitalistica che si specifica in determinati rapporti di produzione viene naturalizzata come intrascendibile. Questo fatto si riflette nella astrattezza delle categorie politiche e delle procedure politiche che non tengono conto della struttura economica della formazione economico-sociale. Non c'è invece una separazione tra categorie politiche e categorie economiche ma sono tutte riconducibili alla struttura economica della totalità sociale.

Il ruolo svolto dalla prassi degli uomini nella realtà sociale implica un riferimento all'ontologia dell'uomo di Kosík, che assume un significato particolarmente attuale oggi, dopo che l'ideologia del comunismo storico novecentesco ha schiacciato l'uomo sulla sua dimensione sociale, dopo il sorgere di teorie legate all'idea dell'*uomo nuovo* che lavoravano per la costituzione di un tipo umano nichilistico e soprattutto in un tempo storico in cui, venuta meno un'ontologia dell'uomo, si assiste al fiorire di un pensiero che pone gli individui nel recinto della propria visione relativistica del mondo, espressione della società ultra-capitalistica in cui la merce capitalistica diventa l'unico fondamento.

La considerazione della totalità concreta deve indurci a distinguere il pensiero di Kosík dal positivismo, dall'esistenzialismo, dall'illuminismo e dall'utilitarismo, correnti filosofiche che hanno come presupposto il soggetto destoricizzato e desocializzato, l'individuo isolato. Il punto di partenza di Kosík è invece quello della totalità concreta, della totalità sociale che si struttura sulla base dei rapporti sociali all'interno dei quale l'individuo è "gettato", di cui fa parte e con cui entra in un

rapporto attivo e non di mera contemplazione. Questo è il motivo per cui la filosofia di Kosík è una filosofia hegelo-marxiana e non "esistenzialistica" e questo è il motivo per cui la ragione dell'individuo per Kosík è sempre ragione dell'individuo "sociale" isolato. La ragione individuale ha dei postulati di ragionevolezza legati alla realtà sociale creata.

3. L'ontologia dell'uomo: la prassi

Karel Kosík fa parte del cosiddetto "neo-marxismo", termine con cui si indicano quelle correnti filosofiche marxiste sviluppatesi dopo la morte di Stalin (1953) nell'Europa centrale e orientale. Il neo-marxismo si distingue dal marxismo occidentale perché i suoi protagonisti erano stati filosofi della "generazione staliniana". Dopo lo stalinismo essi compresero la necessità di sviluppare un pensiero anticapitalistico unitamente ad una riflessione critica del marxismo-leninismo, ideologia ufficiale dell'Unione Sovietica. Filosofi come Marković e Vajda, oltre che Kosík, cercarono di introdurre nel marxismo quei problemi esistenziali e di realizzazione individuale, che erano stati estromessi dall'ideologia ufficiale, la quale aveva ridotto l'uomo a maschera sociale, maschera di classe all'interno del sistema. Nel prendere posizione contro la riduzione dell'uomo a «soldato della rivoluzione» (immagine bene rappresentata dall'eroe del poema di Ostrovskji, Pavel Koröagin) attraverso una ripresa delle problematiche esistenziali questi filosofi riuscirono a sviluppare una dialettica tra la realizzazione di sé e il cambiamento del mondo, tra ciò che appartiene all'uomo come singolo e come membro della classe e ciò che appartiene all'uomo come appartenente al genere umano.

L'attenzione riportata sull'uomo ha indotto a definire questa compagine filosofica "umanesimo", "marxismo marxista", "socialismo dal volto umano" e "filosofia dell'uomo". Questo umanesimo fu una reazione alla situazione storica vissuta in prima persona da questi stessi filosofi, ma ciò non deve far dimenticare le differenze intercorrenti tra queste filosofie umanistiche. La filosofia di Kosík si distingue, infatti, dalle filosofie dell'uomo del suo tempo che egli sottopone a critica. Kosík nella *Dialettica del concreto*[20] elabora un'ontologia dell'uomo che è focalizzata sul concetto di prassi. Mettere l'accento sull'uomo significa già schierarsi rispetto al dibattito tra umanisti e anti-umanisti. Kosík è un umanista, si pone sul terreno dell'universale, ammette che esiste l'uomo e la considerazione del Genere umano dopo lo stalinismo esprimeva la volontà di non ridurre l'uomo alle sue condizioni sociali, alla sua funzione economico-sociale.

Nel nostro tempo questo universale è negato dagli strutturalisti che riconducono l'uomo alle strutture sociali e dai relativisti che ammettono l'esistenza d'individui irrelati. L'eredità di Kosík è di non dimenticare di perdere di vista l'uomo anche dove, come nel comunismo storico novecentesco e nella società di massa del capitalismo, a lui coevi, lo si appiattisce alle sue condizioni sociali. Questo può indurci, oggi, a criticare il tentativo del sociologismo di rincorrere nuovi soggetti sociali che possano fungere da vettore per l'instaurazione del comunismo. Tralasciando la differenza tra disobbedienza e rivoluzione, dobbiamo vedere nell'individuazione di classi sociali specifiche, oppure oggi di supposte moltitudini come possibile nuovo soggetto sociale rivoluzionario, il privilegiamento di una prospettiva sociale su di una prospettiva ontologica: non l'uomo in quanto autocoscienza portatrice

[20] Cfr. K. Kosík, *Dialettica del concreto*, op. cit.

di prassi sociale e rivoluzionaria, ma i vari soggetti sociali, attori in quanto tali di una prassi rivoluzionaria. Gli uomini in questa prospettiva diventano agenti di prassi unicamente in base alla funzione ricoperta all'interno del sistema. Non importa se le moltitudini di Toni Negri[21] arrivano ad abbracciare fasce più larghe della popolazione mondiale rispetto all'operaio-massa o ai tecnici informatici (i soggetti passati della rivoluzione che non si è realizzata), quello che interessa rilevare ai fini del discorso è che la funzione sociale non è di per sé portatrice di prassi rivoluzionaria anticapitalistica.

La concezione della plasmabilità, della modellabilità dell'uomo fu fatta propria da alcune ideologie novecentesche (il mito dell'*uomo nuovo*) e torna oggi concretamente nelle vesti di un ultra-capitalismo che pone i soggetti come oggetti di una manipolazione invasiva attraverso le strategie delle pubblicità che colonizzano le coscienze, attraverso un lavoro precario e flessibile volto a ottimizzare i profitti soprattutto attraverso l'impiego di forza-lavoro giovanile[22]. Se si pensa (e non lo pensiamo) che la natura umana non esista e che l'uomo non è altro che le condizioni sociali in cui si trova a vivere, allora in questo momento storico le soggettività sociali venutesi a creare su questo tessuto capitalistico non sembrano nemmeno offrire un sostegno per una prospettiva anticapitalistica, essendo democraticamente equalizzate nell'individualizzazione flessibile e consumistica che impedisce reali forme di organizzazione sociale anticapitalistiche. È il machiavellismo che descrive filosoficamente la natura umana come suscettibile di manipolazione, di modellabilità: l'uomo come oggetto di strategie di calcolo e di manipolazione.

Per Kosík la prassi rivoluzionaria di cambiamento della totalità sociale da parte dell'uomo è invece un dato ontologico, seppure avente un vettore sociale principale di realizzazione (ad esempio la classe, al suo tempo). Nonostante le continue critiche rivolte all'idealismo accusato di oggettivismo (Hegel), il filosofo deve essere considerato come un continuatore della filosofia idealistica della prassi inaugurata da Fichte. Quest'ultimo, in accordo con l'interpretazione dell'"l'autore del 1943",[23] ha concepito il rapporto tra soggetto (umanità) e oggetto (totalità sociale) nel senso della possibile trasformazione rivoluzionaria del secondo da parte del primo, per una emancipazione umana. L'umanità creando la totalità umano-sociale può conoscerla e trasformarla mediante una prassi rivoluzionaria. Perché produttore della realtà umano-sociale, l'uomo può dunque agire per cambiarla. Kosík pensa, come Fichte, che l'uomo sia in quanto uomo sempre in potenza attivo nei confronti della totalità sociale in cui è inserito. Il materialismo di Kosík è dunque una forma di idealismo mascherato, come del resto il materialismo di Marx,[24] che riprende il concetto fichtiano di prassi. Nelle *Tesi su Feuerbach*[25] Marx distingue, infatti, l'og-

[21] Cfr. A. Negri e M. Hardt, *Impero*, BurSaggi, Milano 2003.
[22] Cfr. R. Sennett, *L'uomo flessibile*, Milano 2003.
[23] Cfr. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, Napoli 2006.
[24] *Ibidem*.
[25] K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in *La sinistra hegeliana*, a cura di K. Löwith, Laterza, Roma-Bari 1982.

getto (*Objekt*) da ciò che ci sta di fronte (*Gegenstand*) intendendo con quest'ultimo la realtà nel suo rapporto con il soggetto e non nella sua staticità da conoscere.

Questa prassi è inserita, infatti, dagli idealisti in un percorso storico che è caratterizzato da una umanizzazione dell'uomo e del mondo, dall'idea di una emancipazione umana nella storia sulla base dell'autocoscienza storica. Per Kosík la prassi è essa stessa creatrice della storia, rende possibile la creazione dell'uomo e della continuità del suo mondo sociale nella storia. L'uomo quindi è un soggetto pratico che agisce creando la realtà umana e sociale attraverso la storia, è un prodotto storico, di una storia da lui creata, ma, nello stesso tempo non si riduce alle condizioni effettuali, contingenti, sociali. L'uomo è possibilità ontologica di trascendere le condizioni sociali date, è portatore di una prassi rivoluzionaria. Nell'opera di trasformazione del mondo sociale, l'uomo costituisce anche se stesso come uomo.

La natura umana quindi esiste ed è prassi, e in ciò sta la sua differenza ontologica rispetto agli animali. Questa concezione di fondo, seppur priva della componente storica, che è legata alla dimensione della prassi per Kosík (e che fa di questo filosofo un continuatore della grande filosofia idealistica della storia), è stata elaborata a partire dal Rinascimento, come testimonia questo brano di Niccolò Cusano:

«L'uomo può essere un dio umano o umanamente un dio; può essere un angelo umano, una bestia umana, un leone umano, un orso umano ecc. Nella potenza dell'umanità tutti gli esseri esistono secondo il modo particolare di essa».[26] Il fine dell'attività dell'uomo è la realizzazione dell'uomo stesso, è la realizzazione dell'umanità. L'attività dell'uomo costituisce quindi la sua differenza ontologica rispetto agli animali, come afferma Kosík: «La prassi si compenetra con tutto l'uomo e lo determina nella sua totalità. La prassi non è una determinazione *esteriore* dell'uomo: una macchina o un cane non hanno né conoscono la prassi».[27] Aggiungendo la dimensione storica Kosík afferma quindi che l'uomo creando la storia, crea se stesso, realizzando così la verità dell'uomo nel tempo. L'umanità si costruisce nel tempo attraverso la prassi sociale umana che apre alla storia e alla costruzione sempre più universale del genere. Questa costruzione, tuttavia, non è storicistica perché non tutto ciò che accade va a costituire l'umanità, la storia dell'uomo non è riconducibile alla mera effettualità ma è il cammino di costituzione trascendentale (logico-ontologico) dell'umanità. Qui siamo alla vicinanza maggiore di Kosík con l'idealismo tedesco e con la filosofia di Marx che si fondano su una concezione trascendentale dell'umanità concepita nel suo cammino storico di autocomprensione (Hegel) e di emancipazione attraverso la prassi (Fichte e Marx). Nel corso della realizzazione di sé, l'uomo si può *alienare*, ossia può decadere a livello degli oggetti dimenticando la sua caratterizzazione ontologica, la prassi come creazione della realtà umano-sociale. Nel processo di umanizzazione dell'uomo le rivoluzioni sociali diventano «tappe fenomenologiche» essenziali, l'espressione della prassi sociale dell'uomo. Decadere a livello degli oggetti signi-

[26] G. Reale, D. Antiseri, *Il pensiero dalle origini ad oggi*, vol. 2, op. cit., p. 45.
[27] K. Kosík, *Dialettica del concreto*, op. cit., p. 243.

fica quindi per Kosík allontanarsi dall'umano e avvicinarsi all'inumano mediante una rinuncia alla prassi stessa.

La categoria di alienazione è quindi fatta propria da Kosík nel significato marxiano di estraniazione dalle possibilità ontologiche. L'uomo che nella storia si «perde» (aliena) e si ritrova ("emancipa") è l'ente naturale generico (*Gattungwesen*) di Marx. Quindi per Marx l'uomo non è appiattito sulle condizioni sociali entro cui vive e che costituiscono la sua essenza umana (condizioni sociali che riconosce e la presa in considerazione delle quali costituisce la critica che muove a Feuerbach) ma è ontologicamente possibilità, intenzionalmente concretizzata, di assumere varie forme di socialità.

L'uomo per Marx ha una natura generica rispetto agli animali e questo gli permette di assumere coscientemente diverse configurazioni sociali e nello stesso tempo di seguire un processo di individualizzazione a partire da quelle configurazioni sociali.

L'essere sociale non si riduce alle condizioni sociali, alla situazione data ma è la realtà sociale come frutto dell'azione creatrice dell'uomo, che condiziona poi l'uomo ma senza che questo venga meno alla sua prassi oggettiva. «La coscienza è allo stesso tempo registratrice e progettatrice, verificatrice e pianificatrice; è contemporaneamente riflesso e progetto».[28] La stessa alienazione quindi non fa venire meno il processo di liberazione dell'uomo: l'alienazione «non è uno stato, ma un periodo storico transitorio, una tappa storica che l'umanità attraversa».[29]

Nella prassi non solo si può venire a distinguere l'umano dall'animale, ma la trasformazione della realtà umano-sociale coinvolge ogni individuo sociale. La prassi storica dell'uomo è quindi anche prassi di ogni individuo insostituibile nella sua ricca e sfaccettata individualità.

Kosík valorizza quindi l'individuo come soggettività umana contro l'esperienza politica staliniana dell'uniformità antropologica e contro la massificazione capitalistica. In una intervista rilasciata nel 1979, il filosofo denunciò la eterodirezione degli uomini sotto il governo Novotný: «Mentre i tratti significativi dell'essere ufficiale erano la mediocrità e il vuoto mentale, l'assenza di problemi e la deficienza dinamica, la cultura ceca insisteva al contrario sulla complessità dell'uomo, creatura sotto tensione permanente, costantemente impegnata a superare le proprie contraddizioni, irriducibile ad una solo dimensione»[30]. Nel 1964 Marcuse in *L'uomo a una dimensione*[31] tratta della riduzione della ricchezza dell'uomo alla dimensione della manipolazione tecnica, della valorizzazione mercantile della società capitalistica che uniforma le differenze degli uomini. La monodimensionalità dell'uomo prende forma nel mondo dello stalinismo burocratizzato e nel mondo del capitalismo occidentatali.

[28] *Ibidem*, p. 140.
[29] G. D. Neri, *Aporie della realizzazione*, Feltrinelli, Milano 1980, op. cit., p. 149.
[30] *Ibidem*, p. 136.
[31] H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999.

Rispetto alla valorizzazione della complessità dell'individuo, lo studioso Galia Golan ha posto l'attenzione su come la tradizione ceca, vertente sulla figura di Jan Hus, abbia esercitato una certa influenza sul marxismo dei paesi dell'Est Europa. Ne *La ragione e la coscienza*[32] lo stesso Kosík si riferisce a Jan Hus, ricordando la lettera scritta da questo teologo nel 1945, in occasione dei dibattiti del Concilio di Costanza. Hus scrive che l'uomo senza radici né base umana è colui che ha perso la ragione e la coscienza. L'individuo è legittimamente riconosciuto come portatore di una libertà di coscienza e di pensiero che non gli può essere sottratta. La genericità dell'uomo si sviluppa nel segno del rispetto delle singole individualità.

Nella tematizzazione della categoria filosofica di prassi, Kosík individua quattro significati di prassi secondo il linguaggio comune, rilevandone l'unilateralità:

1) attività intenzionale;
2) il senso pratico e la sua priorità di fronte alla teoria;
3) l'oggettività e l'esteriorità nei confronti della soggettività e dell'interiorità;
4) il lavoro e la sua serietà in contrasto con la frivolezza del gioco e la gratuità del riso.

Emerge dalla riflessione di Kosík in *Dialettica del concreto*[33] una caratterizzazione della prassi nei termini di lavoro inteso *filosoficamente* come agire umano che muovendo dalla necessità crea i presupposti per una libera creazione, cioè per un agire svincolato dalla necessità stessa. Il lavoro rende possibile l'umanizzazione attraverso la conquista del tempo, l'uomo lavorando impara ad organizzare il tempo distinguendosi così dagli animali che sono invece vinti dal tempo. Discostandosi da Hegel, Kosík non fonda il lavoro a partire dalla lotta per il riconoscimento tra autocoscienze ma ritiene possibile questa lotta attraverso una proiezione anticipante nel futuro (la prospettiva di diventare schiavo o signore) che si fonda sulla consapevolezza della morte maturata attraverso l'esperienza del lavoro. L'uomo che trema di fronte alla morte e si sottomette all'altro uomo diventandone lo schiavo, è consapevole della morte perché conosce il futuro come dimensione temporale: quindi il lavoro esiste già. L'uomo è un soggetto oggettivo perché crea oggetti che poi esistono indipendentemente da lui, ma la prassi oggettivante è anche lotta per il riconoscimento. La prassi è lavoro come presupposto della libertà umana attraverso la lotta per il riconoscimento e si fonda quindi non su procedure ma sul riconoscimento sociale degli individui. Nella prassi l'uomo realizza storicamente la sua libertà.

Il lavoro quindi, seppur non s'identifichi con la prassi, è il modello della prassi, il luogo della necessità da cui si dipana la libertà. Non c'è quindi nessuna concezione utopica di fine del lavoro e di liberazione dal giogo della necessità attraverso l'idea dello sviluppo delle forze produttive perché il lavoro rimane il modello della prassi umana e la condizione della libertà. C'è invece una critica al "fanatismo del

[32] K. Kosík, *Ragione e coscienza*, in A. J. Liehm (ed.): *Letteratura e dissenso nell'Europa dell'Est*. La Biennale di Venezia e Marsilio, Marsilio Editori, Venezia 1977.
[33] Cfr. K. Kosík, *Dialettica del concreto*, op. cit.

lavoro" che porta ad una separazione del lavoro dalla creazione di spazi liberi oppure come sfruttamento. Il lavoro per Kosík diventa costrittivo quando prende la forma, nella società capitalistica, di pluslavoro erogato dal lavoratore, ossia di lavoro in eccedenza rispetto ai bisogni che deve soddisfare il lavoratore, e di plusricchezza ottenuta dai proprietari di mezzi di produzione. Il lavoro in senso filosofico non è mera produzione di ricchezza ma creazione della realtà umano-sociale a partire da bisogni da soddisfare come presupposto per la libertà e quindi il lavoro così inteso non è quello dell'economia capitalistica atto esclusivamente alla valorizzazione del capitale. L'umanesimo di Kosík non può quindi essere accusato di interclassismo, ossia di dimenticare la classe e le lotte contro lo sfruttamento in cui queste sono impegnate. È dalla categoria filosofica di lavoro come prassi umana che queste lotte acquistano significato sostanziale. Come ha scritto Guido D. Neri: «Si può definire umanistica una posizione che esige il mantenimento di una dialettica tra "ciò che appartiene alle classi" e "ciò che appartiene all'umanità intera"».[34]

Questa caratterizzazione del lavoro è utile oggi per criticare il riduzionismo economicistico del lavoro come fonte di valorizzazione del capitale che induce a forme di flessibilità e precarietà come *habitus* dell'individuo contemporaneo. Il fanatismo del lavoro si lega oggi alla cosiddetta immaterialità del lavoro, ossia alla diffusione del lavoro effettuato mediante le nuove tecnologie. Questo tipo di lavoro è una forma fenomenica alienata del lavoro perché supera in termini di ore lavorative (effettuate anche a casa e non solo sul posto di lavoro) il quantitativo lavorativo che sarebbe necessario per il soddisfacimento individuale dei bisogni.

J. P. Arnason ha tuttavia mostrato come al lavoro modello di prassi Kosík alterni una visione pluralistica di prassi, un «concetto relazionale di prassi». In alcuni scritti successivi a *Dialettica del concreto*,[35] opera in cui emerge la caratterizzazione del lavoro come modello di prassi, pur non arrivando ad una identificazione totale della prassi con il lavoro, Kosík non rinuncia alla categoria di prassi ma cerca di arricchirla: «Lo scopo essenziale di Kosík è quello di riunificare gli aspetti fondamentali della realtà umana, quali sono la libertà, il lavoro, l'intenzionalità, la temporalità, la responsabilità, l'affettività, il linguaggio, ecc., nel concetto di prassi, onde evitare dualismi che mortifichino qualcuno».[36] In *Dialettica del concreto*[37] si sottolineata l'importanza dello strumento come simbolo del lavoro dell'uomo atto a collegare l'uomo e l'oggetto, importanza che affonda le sue radici nella filosofia di Anassagora, Aristotele, Giordano Bruno fino ad Hegel. Negli scritti successivi Kosík mette in guardia da una riduzione della realtà umana al lavoro, riduzione che marginalizza ciò che non rientra nella produzione degli strumenti che permettono l'oggettivazione. L'ontologia dell'uomo deve quindi appropriarsi di questo concetto pluralistico di prassi che solo può restituire la ricchezza della realtà umana.

[34] G. D. Neri, *Aporie della realizzazione*, op. cit., p. 141.
[35] Cfr. K. Kosík, *Dialettica del concreto*, op. cit.
[36] R. Mancini, *L'uomo quotidiano*, Editrice Merletti, Torino, cit., p. 119.
[37] Cfr. K. Kosík, *Dialettica del concreto*, op. cit.

Non bisogna comunque sottovalutare come già in *Dialettica del concreto*[38] emerga una valenza del concetto di prassi non solo lavorativa allorquando ad esempio si parla di «prassi rivoluzionaria» come metodo di modificazione della realtà umano-sociale.

Da un punto di vista ontologico, l'uomo quindi per Kosík è un soggetto sociale e storico attivo. La prospettiva ontologica distanzia il filosofo dall'esistenzialismo sartriano: la filosofia dell'uomo di Kosík è una ontologia dell'uomo e non una antropologia. L'esistenzialismo di Sartre, infatti, da lui definito un umanismo, rinuncia ad una fondazione ontologica dell'uomo quando ammette che l'uomo non è altro che ciò che di se stesso fa, l'uomo inventa l'uomo. Se l'esistenza viene prima dell'essenza, non si può nemmeno parlare dell'uomo come universale, poiché il punto di vista da cui muove l'esistenzialismo è l'individuo isolato che, all'interno di una situazione, esercita la più assoluta libertà.

In *L'esistenzialismo è un umanismo* (1963)[39] Sartre spiega come il punto di partenza degli esistenzialisti sia la soggettività dell'individuo e la sua verità cartesiana dell'«io penso, dunque sono»[40]. Influenzato dalla dialettica del riconoscimento hegeliana, Sartre rinviene, integrando la posizione solipsistica cartesiana, la scoperta dell'altro nella scoperta di sé. Questa intersoggettività ha comunque un fondamento individuale che nega una considerazione ontologica dell'uomo come ente sociale (Kosík). L'universale diventa quindi un oggetto da conseguire muovendo dal soggetto individuale che si rapporta alla società come una situazione data e non come ente sociale che fa parte dell'essere sociale (Kosík pone l'accento sulla diversità tra situazione data ed essere sociale).

L'esistenzialismo viene inoltre a caratterizzarsi come «filosofia dell'uomo» che ammette una separazione totale dalla natura, mentre per Kosík natura e storia sono campi qualitativamente diversi ma implicantesi: l'uomo è, infatti, natura e storia, non è rinchiuso nella sua soggettività. Rinunciando come Kosík al materialismo dialettico, Sartre sviluppa però una filosofia totalmente antropologica.

L'umanesimo "ateo" di Sartre che nega l'esistenza di Dio, è quindi ateo nella misura in cui, parafrasando Hegel, ha perso l'interesse verso la verità, cioè verso l'essere. Per Kosík l'uomo non si perde tra i suoi prodotti spirituali e culturali ma, nella sua attività, si crea la possibilità di conoscere anche la natura e di aprirsi all'essere, alla totalità. Kosík quindi non riduce l'attività dell'uomo ai prodotti di questa attività ma pone in questa attività la premessa per la conoscenza della totalità in generale, conoscenza che è la attività di riproduzione spirituale di questa stessa totalità.

Ricapitolando, l'uomo per Kosík ontologicamente è:

1) soggetto storico;
2) soggetto sociale;

[38] *Ibidem*.
[39] J. P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1996.
[40] *Ibidem*, p. 61.

3) soggetto attivo rispetto al mondo;
4) elemento, parte del mondo.

L'ontologia dell'uomo kosikiana è quindi una ontologia che cerca di cogliere la concretezza della realtà umana sulla base della consapevolezza della limitatezza ed unilateralità di singole definizioni che catturano aspetti isolati dell'uomo e non rendono conto della sua ricchezza. L'uomo è dunque un ente sociale, ossia un ente che, anche se non sempre consapevole della sua socialità, non è solo preso in rapporti sociali ma è attivo nel mondo come soggetto sociale di prassi. La prassi fa dell'uomo un ente storico, anche se non ha ancora maturato la consapevolezza di tale storicità. L'uomo quindi è metafisico, ossia un ente finito che è aperto all'Essere, all'infinito, alla verità, al bene. In un'intervista del 1993[41], Kosík definisce l'uomo un «inter-esse» ossia un ente che esiste nel suo collocarsi «tra», in mezzo al finito e all'infinito, alla verità e alla non verità, al bene e al male, alla mistificazione e alla denuncia.

Questa ontologia dell'uomo può quindi smascherare il prodotto del sistema capitalistico, cioè "*l'homo economicus*". Il sistema capitalistico "produce" uomini economici nel senso che riduce le molteplici qualità dell'uomo a quelle economiche (dell'economia capitalistica, che è una crematistica perché fondata sull'accumulazione smodata di ricchezze); l'uomo esiste nel sistema capitalistico come elemento funzionale al suo processo. Prima ancora che alla scienza dell'economia politica che propone l'immagine dell'uomo come agente di scambio di merci effettuato in base al proprio interesse, Kosík individua nella realtà capitalistica la matrice della formazione dell'uomo economico (posizione sostenuta anche da Gramsci). L'uomo concreto si perde nell'astrattezza di poche qualità utili all'economia del sistema capitalistico diventando agente di manipolazione ma a sua volta oggetto di calcolo, di amministrazione. Dumont[42] ha analizzato come l'egualitarismo sia tipico delle società della ricchezza mobile che devono eguagliare gli uomini nell'astrattezza del valore di scambio e della fungibilità al sistema. L'egualitarismo è il risvolto di un individualismo appropriativo. Paradossalmente la società capitalistica diventa oggi "democratica" perché elimina qualsiasi differenza qualitativa tra gli uomini, eugualizzati come portatori del valore di scambio, producendo come uniche differenze quelle legate alla ricchezza e al potere.

Il sistema capitalistico è un *sistema* poiché è un tutto articolato in determinati rapporti sociali che si cristallizzano come naturale espressione di un'economia orientata alla valorizzazione del capitale. L'uomo plasmato dalle strutture economiche diventa quindi teso al guadagno, all'interesse personale. Oggi, nell'epoca dell'ultra-capitalismo, l'uomo creato dal sistema è l'uomo individualizzato nel consumo, precarizzato e flessibilizzato nella produzione. Al posto dell'uomo economico oggi l'uomo si fa consumatore e precario. Perché il capitalismo manipola gli uomini? Per autoalimentarsi.

[41] Cfr. *L'uomo, misura di ogni cosa*, conversazione di Karel Kosík con Antonio Cassuti, "Micromega", 4, 1993
[42] Cfr. L. Dumont, *Homo aequalis*, Adelphi, Milano 1984.

La categoria di biopolitica, oggi molto diffusa nel panorama della filosofia politica, dopo l'utilizzo datone da Foucault[43] non deve essere interpretata come un generico potere che si afferma sui corpi ma come l'esercizio manipolatorio del sistema capitalistico sui corpi degli uomini, fonti di energia per il rafforzamento del capitalismo stesso. L'ultra-capitalismo investe sui corpi per ottimizzare i profitti, colonizzando le coscienze degli uomini per sollecitare i desideri di consumo delle merci prodotte. L'individuo produttore si fa consumatore e in particolare conusumatore di immagini, consumatore di illusioni[44].

La scienza dell'economia politica che prospetta l'immagine dell'uomo economico ha come presupposto il sistema capitalistico che astrae dalle qualità degli uomini quelle utili alla sua perpetuazione. Questa scienza parte dal presupposto dell'economia come sistema che si fonda su determinate leggi, rispetto alle quali l'uomo è un semplice esecutore. L'uomo è descritto per natura tendente all'interesse ma, in conformità a queste leggi (la mano invisibile di Adam Smith) si creerebbe spontaneamente un benessere generalizzato. La domanda e la risposta che Kosík si dà rispetto a questo benessere collettivo, sono le seguenti, e giungono fino a noi: «Che cos'è questo bene di tutti che viene presentato come *risultato*? È il *presupposto* e la *premessa* ideologizzata che il capitalismo sia il migliore di tutti i sistemi possibili».[45]

Oggi si può dire che con le devastazioni ambientali, l'aumento della povertà e un peggioramento delle condizioni lavorative di gran parte degli Stati il capitalismo non può più trovare la legittimazione in una ideologia che lo prospetti come il migliore di tutti i sistemi possibili rispetto al benessere collettivo ma trova conferma in una ideologia che lo descrive come il meno peggio tra i sistemi possibili, essendo interdetto il pensiero di una alternativa.

L'uomo economico dunque non fa parte di un'ontologia dell'uomo ma è il prodotto del sistema capitalistico, immagine dell'uomo prospettata dall'economia politica che muove da quel sistema. L'uomo economico rientra quindi nella tradizione occidentale dell'individualismo proprietario che pone come condizione naturale dell'uomo il suo isolamento. Nei *Grundisse*[46] Marx critica queste "robinsonate", rilevando la storicità dell'individuo moderno. Il fatto poi che Marx abbia parlato di un processo storico d'individualizzazione dell'uomo non deve indurci a scambiare la sua filosofia come filosofia dell'individualismo proprietario. Questa questione è molto importante per cogliere meglio come l'attenzione di Kosík rispetto alla soggettività umana, all'individualità non possa essere equiparata all'individualismo introdotto dalla filosofia occidentale a partire da Hobbes, attraverso Locke, Hume, per giungere fino a Smith. La creazione dell'umano nella storia per Kosík è anche un processo di individualizzazione avente come condizione imprescindibile la società, i rapporti sociali. Questa società è la comunità caratterizzata da costumi

[43] Cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France*, 1978-1979, Feltrinelli, Milano 2005.
[44] Cfr. G. Debord, *La società dello spettacolo*, Baldini Castolidi Dalai Editore, Milano 2008.
[45] K. Kosík, *Dialettica del concreto*, op. cit., p. 102.
[46] Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino 2004.

condivisi e non la "*civil society*" della economia politica, società intesa come teatro degli interessi degli individui, priva di veri legami sociali. L'uomo s'individualizza solo nella società, solo all'interno di uno spazio sociale libero. Ritorna anche a questo proposito la dialettica tra realizzazione individuale e genericità, quest'ultima esprimentesi nei rapporti sociali.

Kosík smaschera anche l'uomo inteso come *cura*, polemizzando con Heidegger. La *cura* è il mondo del preoccuparsi dell'individuo isolato rispetto a ciò che lo circonda, visto come una proiezione dei propri fini, dei propri progetti. Intento a leggere il mondo secondo il proprio punto di vista, l'individuo si perde nel mondo degli oggetti recepiti unicamente in base alla loro funzionalità. Il mondo della cura è dunque il mondo della prassi utilitaria dell'individuo che, gettato nel mondo, entra in rapporto attivo con il mondo stesso, non è un soggetto astratto conoscente un mondo come oggetto da contemplare. Tuttavia, Kosík critica Heidegger per aver descritto la cura senza cercarne la genesi, trascurandone la dimensione storica. Questa mancata interrogazione non è innocente perché da essa si origina la mancata distinzione tra il mondo quotidiano caratterizzato dalla cura e la quotidianità "alienata" della cura (descritta da Heidegger), quella che Kosík definisce la *metafisica della cura*, ossia la quotidianità pietrificata nelle sue forme, la quotidianità alienata vissuta come un orizzonte naturale immodificabile. In *Essere e tempo*[47] (1927) Heidegger scrive: «Non è lecito, tuttavia, prendere la quotidianità media dell'esserci per un mero "aspetto". Anche in essa, e perfino nel modo della inautenticità, è contenuta a priori la struttura dell'esistenzialità»[48]. Nella polemica con Heidegger, Kosík riporta l'attenzione sul contesto della quotidianità come elemento caratterizzante la stessa vita dell'uomo. Il tema della quotidianità è anche affrontato dal filosofo polacco Kolakowsky e dal filosofo ungherese Lukács, che leggono nella quotidianità un orizzonte umano ineliminabile.

La posizione di questi filosofi è quindi diversa dal Sartre di *Critica della ragione dialettica*[49] (1960) che propone l'attivazione di *gruppi-in-fusione* contro le strutture anonime e reificate del cosiddetto *pratico-inerte*. La circolarità della trasformazione dei *gruppi in fusione* in *pratico inerte* non consente a Sartre di cogliere l'importanza della dimensione della quotidianità, come contesto delle azioni compiute dall'uomo per abitudine, con ovvietà, legate alla necessità di sopravvivenza, punto di partenza per liberare spazi di autenticità. L'attività dei *gruppi in fusione* diventa continua negazione della quotidianità e cade nello stesso errore della *filosofia della cura*, scambiando la quotidianità con la quotidianità del «giorno feriale». Guido Neri, legge nelle pagine di *Dialettica del concreto*[50] dedicate al tema della quotidianità e della Storia il messaggio in trasparenza di collegare la realizzazione socialista ad un nuovo contenuto quotidiano: «Se il processo storico della realizzazione socialista – così possiamo leggere in trasparenza questa pagine della *Dialettica del*

[47] M. Heidegger, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2011.
[48] *Ibidem*, p. 71.
[49] J. P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, Marinotti, Milano 2006.
[50] Cfr. K. Kosík, *Dialettica del concreto*, op. cit.

concreto – non arriva a permeare di una nuova sostanza la vita quotidiana, c'è il rischio che la quotidianità alienata si riappropri della Storia, cioè della rivoluzione e delle sue realizzazioni», giacché alla lunga «*tutto* ha una propria quotidianità»[51].

La vita quotidiana non deve essere superata, ma cambiata nella sostanza, strappata dall'alienazione che *Nella nostra crisi attuale*[52], una serie di articoli scritti nel 1968 da Kosík, il filosofo interpreta come caratteristica comune del mondo staliniano e della società di massa: «Io non dico che tra ciò che in Cecoslovacchia viene chiamato stalinismo o stalinismo illuminato e riformato, e ciò che in occidente viene definita società di massa, *affluent society*, società dei consumi, non esitano differenze *essenziali* e che i due fenomeni non appartengano a formazioni socioeconomiche completamente *distinte*. Tuttavia mi domando perché in *ambedue* i casi abbia una funzione così essenziale la falsa coscienza e la *manipolazione dell'uomo*, e giungo alla conclusione che la causa sufficiente e l'origine di *ambedu*e i fenomeni è un'occulta e oscura concezione dell'uomo e della realtà»[53].

La lezione di Kosík è quindi quella di tenere ferma la critica all'alienazione nella quotidianità senza pensare di dover rinunciare alla quotidianità stessa come teatro della vita degli uomini. Il problema del comunismo storico novecentesco e del sistema capitalistico non consiste per Kosík nella mancata attivazione di *gruppi-infusione* che impediscano la «serialità» del *pratico-inerte* ma nella mancanza di connessione tra la quotidianità e la storia, nella mancanza di una normalità socialista come conseguenza stabilizzante della prassi rivoluzionaria.

La prassi, essenza dell'uomo, è quindi da tenere distinta dalla preoccupazione feticizzata della cura ma non può prescindere dalla quotidianità della cura. Questa mancata distinzione porta Heidegger a cercare l'esistenza autentica in un *essere-per-la morte* che sta di là della quotidianità della chiacchiera, della curiosità e dell'equivoco. Il presupposto dell'anticipazione con la coscienza della morte non è la voce della coscienza dell'uomo ma è il lavoro, che, per Kosík, introduce alla dimensione del futuro come organizzazione del tempo per la creazione della realtà sociale. Questo permette a Kosík di distinguere la prassi pratico-utilitaria di manipolazione degli oggetti dalla prassi nel suo momento lavorativo che apre all'uomo la tridimensionalità del tempo. Lo sguardo sul futuro rende possibile la consapevolezza della morte attraverso il lavoro. Il lavoro, invece, come tutti i progetti umani, per Heidegger, va incontro allo scacco della nullità dell'esistenza mediante la decisione anticipatrice della morte. Heidegger quindi:

1) non ha diversificato la quotidianità dal suo aspetto alienato, separandola dall'esistenza autentica;

2) non ha individuato nel lavoro l'apertura alla tridimensionalità del tempo, appiattendo il lavoro alle attività della cura.

[51] G. D. Neri, *Aporie della realizzazione*, op. cit., p. 138.
[52] K. Kosík, *La nostra crisi attuale*, Editori Riuniti, Roma 1969
[53] *Ibidem*, pp. 90-91.

Elaborando una filosofia della prassi come creazione della realtà umano-sociale, Kosík può discriminare un'esistenza autentica da un'esistenza inautentica sulla base di una prassi pratico-utilitaria feticizzata e di una prassi autentica.

L'ontologia dell'uomo elaborata da Kosík per come l'abbiamo ricostruita deve essere tenuta distinta dalle filosofie dell'uomo che separano la soggettività dall'oggetto, la prassi oggettivante dall'oggetto. L'esistenzialismo, la filosofia della cura, lo psichismo sono forme di pensiero che si concentrano primariamente sulla singola esistenza. Come anche Lukács, Kosík collega queste correnti al positivismo, leggendo tra essi una complementarietà. Il positivismo, infatti, riducendo la complessità del mondo ai suoi soli aspetti quantitativi, astratti e quindi estromettendo il soggetto dal mondo richiede una integrazione soggettivistica. L'uomo come ente dell'essere sociale, obiettivizzato dal positivismo ritrova nell'esistenzialismo e nelle altre filosofie soggettivistiche una via di senso individuale in un mondo svuotato di orizzonte di senso (comune). E il mondo si presenta nella sua riduzione positivistica come privo di senso perché muto di fronte ai quesiti che sorgono dal rapporto tra soggetto (uomo) e oggetto (mondo). Ciò che accomuna queste correnti così diverse è la perdita del legame tra soggetto e oggetto, la perdita di un ontologia dell'uomo come prassi oggettivante e oggettivata, la perdita di una ontologia dell'essere sociale. Come vedremo, questo stesso discorso verrà effettuato anche dal filosofo Lukács.

4. Il mondo della pseudo concretezza e la prassi feticizzata

L'uomo nella storia può quindi perdersi come "uomo economico" e come "uomo della cura", alienandosi rispetto alle proprie potenzialità di ente naturale generico. Kosík definisce il mondo di questi due tipi d'uomo prodotti dalla storia ma naturalizzati nel senso comune, mondo della pseudo concretezza. Se, infatti, la concretezza è data dalla totalità concreta in divenire dialettico attraverso il rapporto tra soggetto e oggetto (umanità e realtà umano-sociale), la pseudo concretezza è la percezione dell'indipendenza degli oggetti, delle rappresentazioni di questi oggetti che diventano dei feticci sociali. Il termine medio tra l'essenza della concretezza e l'indipendenza della pseudo concretezza è l'aspetto fenomenico della concretezza stessa. La totalità concreta si manifesta in forme fenomeniche, nella quotidianità. Kosík valorizza la quotidianità come sfera ineliminabile dell'agire umano riconsegnandole una valenza ontologica.

L'uomo è un soggetto storico e sociale che entra in rapporto attivo con il mondo mediante una prassi pratico-utilitaria, e da questo rapporto si origina il mondo dei fenomeni e delle rappresentazioni corrispondenti che celano l'essenza della realtà. Tuttavia l'essenza della realtà è indivisibile dagli aspetti fenomenici, l'una non si dà senza gli altri. Kosík quindi riprende la dialettica tra apparenza e realtà della tradizione filosofica occidentale, inscrivendosi nell'idealismo tedesco che aveva elaborato una metafisica immanente per cui la fenomenicità oscura e rivela l'essenza che non è trascendente rispetto ad essa (idealismo fatto proprio con falsa coscienza dallo stesso Marx). L'apparenza quindi è il luogo del reale in cui si manifesta o si cela l'essenza del reale stesso e si presenta come il mondo dell'ovvietà in cui l'uomo vive, lo spazio dell'anonimità, dell'impersonalità, degli oggetti utili da manipolare secondo i propri interessi e i propri fini soggettivi. Questo mondo è quello del senso comune, delle opinioni soggettive degli uomini che prendono forma dall'appropriazione pratico-spirituale del mondo stesso.

Gli uomini quindi vivono nel mondo dell'opinione, dell'apparenza, della quotidianità come fosse il loro ambiente naturale. Ma per Kosík è da questo mondo che si apre la realtà autentica, come scoperta non di un mondo esterno alla caverna dove Platone aveva posizionato i prigionieri dell'apparenza, ma come mondo in cui l'uomo ritrova il suo posto come soggetto attivo (soggetto dunque autentico) rispetto all'oggetto colto inizialmente nel suo apparire e non nella sua essenza di prodotto umano. La realtà è quindi unione di realtà e apparenza, l'una non si dà senza l'altra. Kosík può quindi affermare l'ineliminabilità della quotidianità come orizzonte di vita degli uomini in cui le loro azioni si automatizzano per rendere possibile la vita. La pseudo concretezza sorge invece quando la sfera dell'apparenza si cristallizza e i fenomeni sono scambiati per la realtà autentica e vengono feticizzati. Nel mondo reificato l'uomo si perde tra gli oggetti che lo circondano, si perde nel senso comune, nelle dimensioni scandagliate dalla filosofia della cura.

Il mondo della pseudo concretezza è quello della quotidianità alienata, della prassi alienata. Kosík coglie la connessione tra queste forme di alienazione e il ca-

pitalismo. Nella società capitalistica, infatti, le apparenze vengono scambiate per essenze autonome come lo stesso Marx ha dimostrato. Le merci si autonomizzano dall'uomo, sono scambiate sul mercato senza che siano ricondotte al lavoro dell'uomo e ai rapporti di produzione. La prassi nel capitalismo è ridotta a utilizzo di apparecchi e attrezzature di cui si ignora il funzionamento ma che si utilizzano quotidianamente e il lavoro nel capitalismo si fonda su singole operazioni che fanno perdere all'uomo la consapevolezza dell'intero processo di creazione della realtà umano-sociale, trasformandosi in una "occupazione". L'occupazione quindi esprime il lavoro astratto della società capitalistica caratterizzato dalla riduzione della genericità dell'uomo, delle sue possibilità ontologiche alla sola dimensione di valorizzazione del capitale. È il lavoro ridotto al fattore economico, cioè esclusivamente il lavoro produttore di ricchezza e quindi diviso, frammentato per la massimizzazione dei profitti. La feticizzazione del lavoro nel suo aspetto alienato allontana l'uomo dalla comprensione della sua attività e dei rapporti di produzione in cui è inserita facendogli smarrire l'interrogazione sul senso complessivo della formazione economico-sociale in cui vive.

La prassi feticizzata è la prassi nella forma alienata perché è assente in essa la lotta per il riconoscimento, la consapevolezza e la lotta per la libertà. Essa è la riduzione della *praxis* aristotelica a *poiesis*, è prassi oggettivante priva di riconoscimento sociale. La prassi è quindi trasformazione della realtà sociale per realizzare la libertà. Con il capitalismo si compie dunque il rovesciamento della dialettica hegeliana servo-signore: l'uomo perde la sua libertà in una prassi che decade a mera occupazione e si subordina ai prodotti della sua attività. L'occupazione si sostituisce al lavoro.

L'economia capitalistica quindi produce una quotidianità alienata e una prassi alienata che appaiono agli uomini in una naturalità che ne impedisce una corretta storicizzazione. Oggi il mondo della pseudo concretezza consiste nella fissazione della prassi unilaterale individualizzata e flessibile e quindi c'è una cristallizzazione della flessibilità, il che rende più difficile lo smascheramento della "fissazione della flessibilità". Seguendo la lezione di Kosík, i modi di distruggere la pseudo concretezza sono:

1) la critica dialettica che dissolve il mondo feticizzato (alienazione);
2) la prassi individuale della modificazione del punto di vista sul mondo della pseudo concretezza (modificazione esistenziale);
3) la prassi rivoluzionaria.

La categoria di alienazione descrive la quotidianità nel suo essere divenuta un problema per l'uomo. L'alienazione è una categoria positiva perché permette di prendere le distanza dall'ovvietà del mondo familiare della quotidianità, di criticizzarla rinvenendone l'assurdità.

È la ragione dialettica che mette in movimento la realtà cristallizzata scorgendo dietro l'indipendenza dei fenomeni l'essenza della cosa nella riconduzione degli oggetti alla prassi dell'uomo e alla struttura economica della realtà sociale. Kosík

in *Dialettica del concreto*[54] annota come ne *Il Capitale*[55] di Marx la ragione dialettica sia utilizzata per passare dall'astratto al concreto, per mostrare l'apparenza reificata del mondo capitalistico rispetto al mondo della realtà. È indicativo, a questo riguardo, riportare un passaggio di Marx tratto da *Il Capitale*[56] circa l'apparente condizione di libertà dell'operaio moderno: «[…] lo schiavo romano era legato da catene al suo proprietario, il salariato è legato al suo da fila invisibili. L'apparenza della sua autonomia viene mantenuta dal costante variare del padrone individuale e dalla *fictio juiris* del contratto»[57]. È la ragione dialettica che permette a Marx di scorgere dietro la libertà moderna quella indipendenza personale che non è ancora libertà sostanziale perché nel mondo capitalistico l'operaio dietro contratto è libero di scegliere a quale capitalista vendere la sua forza-lavoro ma non è libero di non vendersi al capitale.

Rinunciare oggi ad una comprensione del capitalismo odierno attraverso una ragione dialettica che descriva il mondo umano-sociale come alienato pone le basi per l'infondatezza di una prospettiva anticapitalistica. La mancanza di un assunto ontologico che permetta di indicare una situazione come alienante per l'uomo è il nichilismo ontologico che Kosík riconduce al mondo della pseudo concretezza scambiato per condizione naturale. Il nichilismo ontologico nel suo essere negazione di un'ontologia dell'uomo, infatti, riflette la mancanza di sensatezza in un mondo di oggetti da manipolare che hanno perso il legame con l'uomo inteso come soggetto di prassi oggettiva. Il nichilismo assume i tratti di metafisica del tempo moderno. L'essere sociale come totalità di significati e oggetti della prassi oggettivante e oggettivata dell'uomo è negato e rimane così l'insensatezza del mondo della funzionalità, della manipolazione che si presenta come orizzonte naturale di vita. Il mondo degli utensili, delle apparecchiature da utilizzare, è il mondo capitalistico in cui l'unico fondamento (che non è un reale fondamento filosofico ricercato dalla ragione, ma un dato accertabile) è l'automatismo del valore di scambio delle merci. Alla manipolazione degli oggetti si assommano la manipolazione e la colonizzazione delle coscienze degli uomini attraverso la seduzione pubblicitaria. Il nichilismo quindi non può essere ridotto ad una posizione filosofica ma, come per il relativismo, deve essere visto come la percezione di insensatezza che abita gli individui del nostro tempo.

L'arte moderna, in particolare il teatro epico (es. il teatro di Bertold Brecht) che mette in scena l'alienazione della vita quotidiana e induce lo spettatore, attraverso lo straniamento, a prendere coscienza del mondo della pseudo concretezza, tematizza l'alienazione. Al teatro cosiddetto aristotelico, in cui il rapporto tra spettatore e scena teatrale si caratterizzava per la passività dello spettatore, Brecht sostituisce il teatro epico come rappresentazione in cui lo spettatore è indotto a riflettere mediante effetti di straniamento sull'alienazione del suo essere sociale che gli appa-

[54] Cfr. K. Kosík, *Dialettica del concreto*, op. cit.
[55] K. Marx, *Il Capitale*, 3 vol., Editori Riuniti, Roma 1964-1965.
[56] *Ibidem*.
[57] *Ibidem*, I, p. 629.

re come oggettività alienata. Questa forma d'arte è quindi una via di distruzione della pseudo concretezza che è rappresentata, strappata alla naturale e normale quotidianità. Anche lo scrittore praghese Franz Kafka è indicato da Kosík in merito all'arte come via per la distruzione della pseudo concretezza. Proprio negli anni Sessanta del Novecento in Cecoslovacchia si assiste a una rivalutazione dell'opera di questo scrittore che figurava nell'indice degli autori proibiti. È del 1965 la pubblicazione nella Cecoslovacchia comunista de *Il Processo*[58] di Kafka che rappresentava l'assurdo quotidiano del tempo presente. E in quel periodo fino agli anni Ottanta si sviluppò una letteratura detta «realismo dell'assurdo».

Dalla situazione alienata l'uomo può anche individualmente, secondo Kosík, distruggere la reificazione mediante una anticipazione esistenziale della morte che lo elevi sopra la finitezza dell'alienazione stessa. Queste vie individuali, sono forme riconosciute di autenticità in una totalità falsa anche se rimangono vie astratte. L'aver indicato queste vie di disalienazione esistenziale ha permesso a Kosík di introdurre una breccia nel marxismo ufficiale che riponeva la realizzazione di sé unicamente nell'attività rivoluzionaria della classe, riducendo, come abbiamo detto, la complessità dell'individuo alla sua dimensione sociologica. Significava affermare come l'autenticità potesse essere ottenuta anche per una via individuale (decisione dell'anticipazione della morte) e una via estetica (teatro epico).

Ne *La Dialettica del concreto*[59] Kosík rileva come la questione della distruzione della pseudo concretezza e dell'alienazione siano stati posti all'attenzione nel Novecento anche dai filosofi positivisti e fenomenologi, non solo dagli esistenzialisti. Husserl ha indicato la via metodologica della messa tra parentesi (*epoché* fenomenologica) del mondo della vita, dell'ovvietà per giungere all'autenticità, approdando però ad un idealismo soggettivo che condivide con il positivismo e l'esistenzialismo un presupposto individualistico, l'individuo indipendente isolato. Husserl, con la fenomenologia, intende "mettere tra parentesi" (ovvero sospendere) il giudizio di esistenza del mondo che si presenta nel nostro atteggiamento quotidiano naturale con tutto il suo carico d'immediatezza. Il risultato di questa *epoché* è l'intenzionalità dell'io puro dotato di evidenza apodittica: «L'io concreto stesso è il tema universale della descrizione. Per dirla più chiaramente: io da fenomenologo meditante mi pongo il compito universale di *rivelare me stesso* come ego trascendentale nella mia *piena concretezza* e perciò con tutti i correlati intenzionali che vi sono inclusi».[60] La stessa intersoggettività è ricavata a partire dall'evidenza apodittica dell'io puro. Quest'ultimo motivo distanzia Kosík dalla fenomenologia perché, per il filosofo, l'uomo è un ente sociale per cui l'intersoggettività non può essere ricavata dal solipsismo dell'io puro ma rientra nella caratterizzazione ontologia dell'uomo.

Anche nel positivismo la distruzione della pseudo concretezza muove dall'astrazione della ragione razionalistica dell'individuo. L'astrazione scientifica permette

[58] F. Kafka, *Il Processo*, Feltrinelli, Torino 2002.
[59] Cfr. K. Kosík, *Dialettica del concreto*, op. cit.
[60] G. Ferretti, *Soggettività e intersoggettività. Le meditazioni cartesiane di Husserl*, Rosenberg and Sellier, Torino 1997.

di appropriarsi del mondo, di avviare la ricerca verso la cosa stessa ma non esaurisce l'autenticità della totalità concreta. L'ipostatizzazione della scienza attuata dal positivismo impedisce quindi di cogliere la concretezza della realtà umano-sociale. L'immagine fisicalistica del positivismo che trasforma la realtà oggettuale in realtà oggettiva distorce l'origine legittima del positivismo atta a distruggere la pseudo concretezza e, nell'ipostatizzazione del quantitativo, arriva a giudicare il mondo quotidiano una finzione. Nella totalizzazione di quest'appropriazione del mondo fondata sul calcolo e sulla quantificazione, il positivismo si interdice la conoscenza della realtà umano-sociale che non si esaurisce nella quantizzazione e nella calcolabilità. Rispetto a queste vie individuali di ricerca dell'autenticità di là del mondo della pseudo concretezza, la modificazione esistenziale non offre una via di autenticità nella falsità del capitalismo, per Adorno, che registrando l'integrazione della coscienza borghese nel sistema capitalistico pensa che questo stesso sistema abbia raggiunto una totalità per cui non ci sarà più vita vera nella falsa. Rimane, per Adorno, la prassi teorica del rifiuto di un dialogo comunicativo conciliato con la falsa totalità capitalistica. Kosík riconoscendo invece un'azione individuale di non conciliazione con la realtà alienata ne svaluta nello stesso tempo il reale *senso* rimandando ad una prassi rivoluzionaria la reale possibilità di superamento dell'alienazione nel mondo della pseudo concretezza.

La differenza tra morale individuale e prassi rivoluzionaria atta a creare uno spazio sociale libero si può collegare alla differenza hegeliana tra moralità (astratta) ed eticità (concreta) perché è solo in uno spazio sociale comunitario che «il sistema dei bisogni» può essere subordinato ad un'etica sociale. Il mondo degli oggetti dell'uomo, dei prodotti della prassi dell'uomo può, infatti, essere equiparato al «sistema dei bisogni» di Hegel che era il primo momento dell'etica nello spirito oggettivo, e che quindi non poteva autofondarsi su se stesso ma doveva per il filosofo essere integrato con l'etica sociale costituita nella società civile e poi nello Stato etico. Kosík, in alcuni articoli degli anni Novanta, analizza la subordinazione totale dell'uomo al mercato, all'idolo del mercato, simile alla situazione di un sonnambulo che si muove nella notte.

Negli anni Novanta, di fronte ad un ultra-capitalismo occidentale dispiegato, il filosofo individua nella rettitudine il valore morale che dovrebbe guidare gli uomini in una democrazia sostanziale e non solo formale. Venuta meno l'aristocrazia, è la decenza, la rettitudine che deve costituire l'*habitus* dell'uomo democratico. La morale degli uomini, contrassegnata dal mantenimento della parola data, dal non ingannare, è essenziale per il funzionamento della società ma deve essere messa in pratica anche dalla stessa classe politica che ad un atteggiamento di rettitudine deve aggiungere considerazioni pratiche ulteriori. Una politica che abbandoni la decenza e la rettitudine apre ad un "realismo politico" che manifesta un pragmatismo brutale. Kosík interpreta alcuni episodi della storia della Cecoslovacchia come tristi pagine di una storia nazionale segnata dall'abbandono della rettitudine da parte del ceto politico dirigente, specchio di un dramma moderno che si estende al di là dei confini cechi.

Dal 1938 agli anni Novanta si è reiterata e approfondita una demoralizzazione che ad esempio, nella guerra sporca contro la Jugoslavia ha coinvolto anche un popolo, quello serbo, che aveva aiutato gli stessi cecoslovacchi nel 1938 e nel 1968. Così come in *Dialettica del concreto*[61] emerge qui la necessità di opporre al sistema vigente su scala planetaria un rifiuto che muove anche dal singolo individuo come rifiuto del perseguimento di quei falsi valori che esprime questo stesso sistema: il carrierismo, l'arricchimento, la sete di gloria. Nello stesso tempo, la decenza come virtù democratica, diventa sepre più difficile da coltivare in un sistema che oggettivizza i soggetti e li espropria della capacità di porsi la domanda sul bene e sul male. La moralità individuale come capacità di discriminare il bene e il male, e l'eticità come valori comunitari diventano preclusi dal sistema stesso che nel suo processo di crescita esclude la morale come impedimento per il suo dispiegamento. In un sistema planetario in cui s'intrecciano finanza, scienza, industrie, armi e ideologia la morale viene ridotta a pseudo morale (sapere delle norme tecniche) o a morale retorica (che predica valori prescindendo dal riferimento all'ingiustizia del sistema stesso). Il sistema planetario scardina così i valori comunitari poiché nel suo processo anonimo irrazionale non tollera limiti posti dalla ragione comune.

La distruzione della pseudo concretezza è quindi la dialettica come metodo rivoluzionario di trasformazione della realtà. La prassi rivoluzionaria è la vera via per uscire dalla falsità del capitalismo e per creare spazi sociali liberi e autentici. Il cambiamento della totalità sociale può avvenire solo attraverso una prassi rivoluzionaria dell'umanità, questo è il motivo per cui la filosofia della prassi di Kosík si deve collegare alla filosofia della prassi di Fichte e di Marx, filosofie che hanno tematizzato la prassi rivoluzionaria per l'emancipazione umana. La libertà è per Kosík «attività storica che crea forme corrispondenti di convivenza umana, cioè di spazio sociale».[62] L'individuo è quindi libero all'interno di una società libera che crea mediante una prassi rivoluzionaria.

Ne *La nostra crisi attuale*[63] (1969) Kosík insiste sulla coerenza tra il mezzo rivoluzionario e i fini perseguiti con la rivoluzione. Se il fine della rivoluzione è la liberazione degli uomini dal mondo della pseudo concretezza della manipolabilità generalizzata, i mezzi per attuare tale fine non possono quindi riproporre quella realtà di manipolazione generalizzata contro cui si è indirizzata la prassi rivoluzionaria. I mezzi utilizzati per dopo la rivoluzione dovranno essere liberanti e non manipolatori. Si possono così criticare le ideologie legate all'idea della costruzione dell'uomo mediante strategie di manipolazione che soffocano l'individualità degli uomini. Kosík ha vissuto in prima persona il processo di trasformazione delle istanze rivoluzionarie di creazione di una società libera in una realtà reificata di alienazione che manipola gli uomini ridotti a funzioni del sistema nel comunismo storico novecentesco.

[61] Cfr. K. Kosík, *Dialettica del concreto* op. cit.
[62] *Ibidem*, p. 265.
[63] Cfr. K. Kosík, *La nostra crisi attuale*, op. cit.

Ci sono due rilievi da fare. La critica che Kosík muove ad Heiddegger di aver scambiato la quotidianità alienata per la quotidianità intesa come dimensione umana ineliminabile, può valere per il primo Heidegger mentre crediamo che dopo la cosiddetta *svolta* il filosofo inserisca questa quotidianità in una filosofia della storia che giudica il presente come dispiegamento della Tecnica e dimenticanza dell'Essere da parte dell'uomo. Per Heidegger la quotidianità è il mondo della manipolazione degli oggetti, della fungibilità come risultato dell'oblio dell'Essere, tipico della tradizione filosofica occidentale e della società moderna.

L'altro rilievo riguarda l'esistenzialismo di Sartre. È vero che il presupposto individualistico da cui muove l'esistenzialismo (la singola esistenza desocializzata e destoricizzata) non impedisce di trovare una via collettiva di impegno di trasformazione della realtà umano-sociale per una emancipazione umana, mediante l'esperienza dei *gruppi in fusione*. Ma, come abbiamo visto in precedenza, l'attività dei *gruppi in fusione* mantiene una decisione individuale di fondo e quindi non esprime una prassi sociale umana, fatto che può farci comprendere come dai progetti dei *gruppi in fusione* possa originarsi una *collettività* ma non una *comunità*. La collettività, infatti, già da Rousseau si caratterizza come insieme di individualità. Con riguardo a tale aspetto dobbiamo ribadire l'attenzione di Kosík per la vita quotidiana che lo induce a rigettare ogni forma di corporativismo avanguardistico.

La distruzione della pseudo concretezza (Kosík) si fonda dunque su una ontologia dell'uomo come prassi sociale ossia sull'attività "sociale" dell'uomo. È l'uomo come prassi sociale che si riappropria della realtà umano-sociale con i suoi prodotti e la modifica, la trascende riappropriandosi della sua storicità. La quotidianità diventa problema, presenta un'assurdità che pone una domanda di senso, quando la realtà diventa problema, quando il movimento sociale inaugurato dalla prassi degli uomini si pietrifica e, naturalizzato, lascia l'uomo spettatore della storia agitata da oscuri e lontani destini. Nel distruggere il mondo naturale della pseudo concretezza l'uomo si riappropria della storia, si riappropria di se stesso come artefice della storia.

Kosík può in questo modo riannodare i fili separati della quotidianità alienata e della storia come evento lontano mediante un'ontologia che pone l'uomo in rapporto attivo con il mondo sociale attraverso una prassi rivoluzionaria. Questa prassi rivoluzionaria non è pensata come continuamente "in azione" (come per Sartre, i cui *gruppi in fusione* si impegnano in un progetto di lotta contra le reificazione del *pratico-inerte*) ma deve sedimentarsi in una prassi sociale (modello esemplare è quello del lavoro) che concili la storia agìta dagli uomini con una quotidianità non alienata.

Il discorso di Kosík cerca quindi di conciliare la quotidianità come orizzonte ineliminabile degli uomini con la loro prassi sociale atta a creare la storia. La distinzione tra quotidianità e storia è già una mistificazione tipica del mondo della pseudo concretezza che presenta i prodotti sociali come enti autonomi dalla prassi umana e la storia come orizzonte fuori dalla portata degli uomini, come catastrofe o evento indipendente dalla volontà degli uomini viventi in un orizzonte di "na-

turale" quotidianità. Il monismo della realtà umano-sociale impedisce di separare la storia dalla quotidianità perché permea la stessa quotidianità di prassi sociale storica riconsegnandole la dimensione storica.

Due considerazioni sono a questo punto essenziali per riepilogare il legame instaurato da Kosík tra quotidianità e storia sulla base della distruzione della pseudo concretezza:

1) la storia non è una dimensione altra, presentata come eccezionalità, rispetto alla quotidianità;

2) il venir meno della mistificante separazione della storia dalla quotidianità non comporta un venir meno della quotidianità attraverso una rivoluzione che ponga le basi per una quotidianità non alienata e che riscopra la storicità della quotidianità stessa.

Kosík ritiene che i tre momenti per la distruzione del mondo della pseudo concretezza stiano tra loro in una certa gerarchia che pone la prassi rivoluzionaria a momento topico, ma nello stesso tempo, afferma che devono essere colti nella loro autonomia reciproca. In questo discorso è presente la dialettica, che anima il pensiero del filosofo, tra ricerca personale della propria storicità al di là della pietrificazione della quotidianità e recupero della storicità attraverso la trasformazione rivoluzionaria collettiva del mondo sociale. Nell'affermare che le vie per distruggere la pseudo concretezza sono autonome Kosík intende stabilire la legittimità della decisione individuale in un momento storico in cui, come abbiamo detto, nel comunismo storico novecentesco essa era subordinata alle istanze dell'appartenenza di classe.

5. La pluridimensionalità della storia come teatro di un universalismo storico

Kosík, anche quando negli anni Sessanta del Novecento le antinomie del socialismo reale si facevano più evidenti e l'alternativa socialista al sistema capitalistico sembrava assumere i tratti del sistema di manipolazione del sistema capitalistico stesso, non rinuncia alla ragione dialettica che evita il pessimismo e nello stesso tempo le ottimistiche fughe in avanti. La ragione dialettica che tenta di comprendere il proprio tempo cerca di riprodurre la ragione storica dialettica della realtà. Abbiamo visto come Kosík elabori una concezione della storia che può essere inserita nella grande filosofia della storia tedesca (Hegel, Fichte e Marx).

La storia è il luogo della creazione dell'uomo e della realizzazione della sua libertà. Questa storia non è la mera effettualità della contingenza, dell'accidentale ma è il piano logico-ontologico di sviluppo dell'universale, dell'assoluto. Ciononostante polemizza egualmente con Hegel criticando la sua filosofia della storia come una forma di misticismo storico. Egli riconosce a Hegel il merito di aver pensato un piano logico-ontologico della storia che eviti il relativismo storicistico, e tuttavia ritiene che con *l'astuzia della ragione* abbia caratterizzato la storia come luogo di dispiegamento di una razionalità che si trova al di là delle intenzioni degli uomini. Gli uomini per Hegel sarebbero meri strumenti nelle mani dell'*astuzia della Ragione*, una sorta di Provvidenza laica della storia. Il filosofo riconosce la genesi di questa filosofia nel legittimo tentativo di dare un senso al corso degli eventi altrimenti in sé privi di senso, ma non accetta lo "storicismo" hegeliano che lo porta a scorgere nella storia una trama razionale predeterminata. In verità Hegel con razionalità intende il cammino di consapevolezza razionale compiuto storicamente dagli uomini, un cammino dialettico che comprende anche momenti negativi rispetto alla razionalità e che quindi, seppur spiegabili con la ragione, non assurgono alla validità universale. È quanto dice lo stesso Kosík nelle bellissime pagine de *La Dialettica del concreto*[64] dedicate alla distinzione della storia dallo storicismo. La temporalità degli eventi porta, infatti, alla delineazione di una storia universale della costruzione dell'uomo e della sua libertà. Se la filosofia hegeliana non è una filosofia che tematizza la prassi è perché indaga sugli eventi già dispiegati interdicendosi lo sguardo sul futuro: ma gli eventi dispiegati sono una effettualità, una prassi realizzata, da cui si sviluppa l'universale, l'uomo. Anche per Kosík l'universale nasce dalle pieghe del particolare attraverso la prassi dell'uomo. Il filosofo della prassi sottolinea come la storia sia una creazione degli uomini e come, a partire dagli eventi attuati da essi si sviluppi un piano logico-ontologico di continuità storica come luogo di formazione dell'universale, di costruzione dell'uomo. Così dicendo, Kosík è vero che sottolinea – diversamente da Hegel – il ruolo della prassi degli uomini come creatori della storia (sostenendo che la tragicità, la crudeltà accadono nella storia fatta dagli uomini), ma nello stesso tempo mantiene il piano logico-ontologico storico hegeliano di realizzazione della libertà (ereditato da

[64] Cfr. K. Kosík, *Dialettica del concreto*, op. cit.

Fichte e ripreso da Marx). Kosík, quindi, può evitare il relativismo storicistico per cui tutte le effettualità che accadono hanno sensi non paragonabili tra loro. Anche per Kosík, come per Hegel, la storia quindi è una storia ideale, dove con ideale si intende l'elemento logico-ontologico. Kosík prendeva in tal modo le distanze dal materialismo dialettico che unificava la natura, la storia e il pensiero in una dialettica fondata su leggi. La storia non ha leggi di sviluppo ma è prassi realizzata degli uomini. L'essere sociale è storico ed è caratterizzato dalla prassi umana, non da supposte leggi. Nello stesso tempo Kosík lo distingue dalla natura, seppur non dica esplicitamente che la natura non segue una dialettica. In quest'atteggiamento del filosofo si deve con buona probabilità leggere la non contrapposizione radicale al materialismo dialettico, ideologia ufficiale del comunismo storico novecentesco.

Si può capire ora meglio, quindi, il legame tra quotidianità e storia ritrovato al di là della pseudo concretezza. La storia ideale si sviluppa nelle trame della quotidianità, dalla contingenza della quotidianità che presenta momenti di irriflessività e di automatismo (giorni feriali) e momenti di lotta per l'autenticità (giorni festivi). La separazione tra quotidianità banale e storia mistificata è il risultato storico dell'alienazione dell'uomo come prassi oggettivante e oggettivata, dove il mondo naturale e privato della cura è contrapposto al mondo storico dei processi sociali e politici feticizzati. Come scrive Roberto Mancini a proposito della storia e della quotidianità nel pensiero di Kosík: «Nella totalità concreta dei rapporti sociali trovano posto sia gli aspetti più sedimentati e cristallizzati dell'evoluzione storica che le tendenze alla riappropriazione della capacità personale e collettiva di controllo sul reale secondo l'ideale della liberazione completa dell'uomo da tutte le condizioni che lo umiliano».[65]

Kosík, facendo della storia il luogo ideale di dispiegamento della verità, sviluppa un concetto di verità ideale. La verità, infatti, non è l'accertamento empirico dei fatti, non è l'esattezza scientifica e non è il rispecchiamento di una realtà esterna (scienza) ma consiste nel rapporto tra soggetto (uomo) e oggetto (realtà sociale) che è il bilancio filosofico di una prassi storica del soggetto sull'oggetto. Scrive Kosík: «Sostanza della verità è che nessuno la possiede. Ma anche che nessuno è capace di sottrarsi al suo agire rivelatore, al suo carattere *differenziante*».[66] Condizioni che permettono di parlare di verità sono:

1) il dialogo e il confronto tra le opinioni;

2) il disporsi degli eventi nella realtà.

La verità quindi diviene nella storia e si conosce attraverso lo scambio di opinioni. Questo confronto però deve avere come presupposto la comune intenzionalità dei dialogati alla ricerca della verità dagli eventi storici. È il concetto di verità della filosofia greca, ripreso dall'idealismo tedesco. Il confronto dialogico tra i personaggi del dialogo platonico si muove dal presupposto che l'universale, che la verità ci sia, e che l'universale sia l'inizio della ricerca.

[65] Cfr. R. Mancini, *L'uomo quotidiano*, op. cit., p. 107.

[66] K. Kosík, in "Salon" aprile 1999, supplemento della rivista "Pravo", pubblicato in "Qui- appunti dal presente" 2000 con il titolo *Ponti su un fiume europeo*.

Nell'idealismo moderno la verità non è separata dal flusso storico come nei greci, ma è la comprensione della storia come totalità espressiva. Kosík riconosce giustamente a Vico il merito di aver scoperto il carattere storico della natura umana, dove carattere storico non significa storicistico ossia appiattimento alle condizioni date, ma significa la continuità nello sviluppo umano. Questo è il motivo per cui riteniamo Vico un precursore dell'idealismo, ed il fondatore della filosofia della storia.

La verità è il *risultato* dell'azione degli uomini ed è conosciuta dalla filosofia, *indispensabile attività dell'umanità*. La filosofia ha come oggetto «il proprio tempo appreso in pensiero» ma ha anche, nello stesso tempo, come oggetto l'eternità, l'universale come presupposto e risultato della storia.

La verità quindi non è oggetto di proprietà e quindi non può essere imposta con la forza e la violenza, ma è la condizione di un universalismo logico e ontologico che è da distinguere dal falso ed ideologico universalismo imperiale americano. La concezione veritativa della filosofia permette di smascherare il falso universalismo americano perché lo riconduce a una *particolare* visione del mondo, che ha come unico fondamento la *merce* (fondamento *non* filosofico perché non coglibile mediante un confronto di opinioni orientate al vero, ma accertabile nella pratica). Questo fondamento è la stessa economia capitalistica che produce l'uomo economico e oggi precario e consumatore. La verità non sorge dall'automatismo del mercato e dalla tecnica di guerra, ma dallo scambio di opinioni come sua via d'accesso. Il mercato si configura dunque come una *falsa* verità, che in una mistificazione generalizzata, non è suscettibile di modificazione.

Questa riduttiva visione della natura umana viene imposta esternamente agli Stati Uniti attraverso l'ideologia dei diritti umani. Il concetto di uomo di questa ideologia è proprio l'individuo consumatore e precario, come prodotto di esportazione violenta presso quegli stati ("stati canaglia") che non vogliono sottomettersi ad essa. Il punto di vista particolare viene esportato imperialisticamente attraverso le bombe ma viene presentato come universale atto ad estendere ad unificare idealmente l'umanità nella cosiddetta multi-etnicità. La multietnicità viene propagandata come la coesistenza di etnie e culture differenti all'interno degli stati-nazione europei. Ma l'interazione tra etnie diverse che vengono incluse nella globalizzazione consiste in un venir meno della specificità delle etnie stesse sulla base dell'integrazione nell'economia capitalistica e nel tipo antropologico unidimensionale prodotto da questa economia.

Come abbiamo detto prima la società capitalistica promuove un livellamento, un egualitarismo nella riduzione di ogni individuo a funzione della autovalorizzazione del capitale, essendo il resto indifferente alla riproduzione capitalistica. Questo spiega il perché l'imperialismo americano odierno è diverso dall'imperialismo policentrico di fine Ottocento e inizio Novecento: è un imperialismo che si vuole antirazzista perché, avendo il capitalismo superato il momento borghese (e proletario) in cui rimanevano settori di vita non mercificabili, tutto ormai è sottoposto a mercificazione e le differenze uniche che rimangono sono quelle legate al

potere d'acquisto. Il multiculturalismo diventa quindi il profilo culturale della globalizzazione in corso. Si affaccia il sogno di un cosmopolitismo come integrazione del genere umano in termini di uniformità antropologica dell'individuo lavoratore (precario) e consumatore. Lo scrittore ceco Milan Kundera ha scritto a questo proposito: «I popoli sopravvivono ai cambiamenti di regime. Ma svuotando una nazione della sua cultura, cioè della sua memoria e della sua originalità, la si condanna a morte».[67]

A proposito dell'intervento americano in Kosovo (1999) Kosík ha scritto in un articolo: «L'umanità di oggi è minacciata *solo* dal mancato rispetto dei diritti umani? È davvero questo *l'unico* fallimento dell'umanità? La guerra americana mostra anche *un altro*, non meno grave pericolo riguardante l'intero pianeta. Anche lì dove i diritti umani sono rigorosamente rispettati, l'uomo può soccombere alla moderna fatalità, che lo degrada ad un agente "utile" al sistema vigente. L'uomo fallisce e cade nel torto se accetta di essere manipolato e trattato come un "agente" al servizio della tecnica, infallibile e perfetta».[68] Il pericolo individuato dal filosofo è quello di una cattiva totalità che riduca l'uomo ad un elemento del sistema, ad un mondo della pseudo concretezza come orizzonte presentato da alcuni come orizzonte cupo, chiuso ed in trascendibile e da altri come regno di una manipolabilità che "rende liberi".

La manipolazione diventa colonizzazione dei corpi e delle coscienze attraverso, come dimostrano la guerra in Kosovo e le guerre imperialistiche del nostro tempo, una propaganda fondata sulla menzogna. Kosík vede nell'atteggiamento servile degli Stati europei rispetto all'americanismo esportato la dimostrazione della loro subalternità all'impero americano. La stessa Cecoslovacchia, dopo l'apertura di democratizzazione nel 1989, ha intrapreso la strada dell'allineamento alle istanze del mercato, già pienamente sviluppate nei paesi occidentali nella forma di un ultracapitalismo sovranazionale.

L'estensione del modello americano attraverso l'ideologia dei diritti umani descrive i popoli che devono essere inclusi nella globalizzazione come popoli arretrati che si devono allineare al progresso. Kosík respinge l'idea di un fine alla storia mediante l'approdo graduale (previ interventi militari) dei popoli alla globalizzazione capitalistica. La storia non ha in se stessa, nel dispiegarsi degli eventi in sé, un senso, non è direzionata ad un fine. Il filosofo si congeda così anche dall'idea comunista della storia come «grande narrazione» (Lyotard) caratterizzata dall'azione di un soggetto (*classe proletaria*) che condurrebbe all'edificazione di una società comunista sfruttando il movimento della storia orientato verso il comunismo stesso. Althusser ha avuto il merito di criticare questa narrazione, ma riducendo la filosofia ad epistemologia a descritto la storia nei termini scientifici della scienza della natura. Seppure Althusser ha parlato di una rottura della temporalità data da modi di produzione diversi, ha rinunciato all'aspetto ideale, ontologico della storia che invece permea le opere di Kosík.

[67] M. Kundera, *Le Monde*, gennaio 1979, ripubblicato nel mensile italiano "Alfabeta", febbraio 1980.
[68] Cfr. K. Kosík, *Ponti su un fiume europeo*, pubblicato in "Qui- appunti dal presente", aprile 2000.

L'attenzione rivolta al futuro per cui sacrificare il presente ha trovato una concretizzazione nel materialismo economicistico ufficiale che proponeva la riduzione dell'uomo a *uomo massa*, funzione del sistema, per la creazione dell'uomo nuovo del domani. Il presente si connotava di un ascetismo incentrato sulla valorizzazione estrema del lavoro in senso economico (atto a produrre la ricchezza) in vista di un comunismo dei consumi. Il futuro colonizza così il presente attraverso la nozione di *progresso della storia*, caratterizzato come sviluppo delle forze produttive orientato alla edificazione di una società "comunista". Per Kosík bisogna abbandonare l'idea di *progresso della storia* e l'idea di un *fine* della Storia riconoscendo l'apertura della storia che è creata dagli uomini e che è anche una storia ideale di emancipazione umana.

Lo storicismo è oggi avvallato da due correnti di pensiero: quella che vede nell'estensione dell'americanismo il vettore di diffusione dei diritti umani, e quella che vede la posizione precedente come il punto di passaggio obbligato in vista di una società comunista. La prima posizione è sostenuta dagli apologeti del liberismo economico di marca statunitense, per cui l'unica istanza di temporalizzazione è il processo di produzione e di consumo. All'interno di questa narrazione non filosofica ogni accadimento è descritto come una tappa sul cammino di questo processo. Ogni potenzialità di liberazione connessa ad avvenimenti passati, soprattutto del XX secolo, è neutralizzata e fagocitata dal processo di produzione.

La seconda posizione, sostenuta oggi da Antonio Negri[69], prospetta l'affermazione di un fine comunista a partire dall'estensione dell'ultracapitalismo americano, avvallando le conquiste imperiali americane. Si tratta di una "fuga in avanti" che deve superare l'esistenza degli stati-nazione per raggiungere un comunismo come comunità mondiale unificata attraverso la fine del lavoro. Negri avvalla così il falso universalismo perché ritiene che dallo sviluppo delle forze produttive, attraverso il venir meno del valore, possa nascere il comunismo. Il difetto di questo pensiero sta nell'economicismo e nel non cogliere la società capitalistica come alienata, che soprattutto oggi mostra un'alienazione *assoluta*.

Si deve quindi prendere il congedo dalle narrazioni che colonizzano il futuro trasformandolo in futuro capitalistico o comunista a partire da una concezione *storicistica* della storia teleologicamente orientata.

Di contro a queste "narrazioni" economicistiche la storia mostra una pluridimensionalità che comprende per Kosík la dialettica tra:

1) situazione data e azione;

2) intenzioni e risultati dell'agire umano;

3) l'autentico e il supposto o significato carattere dell'agire degli uomini.

La storia è quindi *aperta*, dischiude possibilità di alienazione e di emancipazione ed è *storia della verità*.

Questo universalismo logico-ontologico a base storica non può essere accusato ideologicamente di unificare idealmente gli individui nel *genere umano* dimenti-

[69] Cfr. A. Negri e M. Hardt, *Impero*, Milano 2003.

cando le "differenze" in corso tra gli stessi individui. La riflessione di Kosík non sfocia nell'interclassismo o in una «grande narrazione» dell'umanità che equipara le condizioni di esistenza degli uomini nel proprio tempo. La classe per il filosofo è il vettore di concretizzazione dell'umanità. L'intreccio tra *natura umana* (avente carattere storico ma non storicistico) e *classe* viene spiegato in modo chiaro da Kosík ne *La Dialettica del concreto* attraverso il rimando alla frase marxiana de *Il manifesto del partito comunista*[70] (1848): «Fino ad oggi la storia dell'umanità è storia della lotta di classe». La verità quindi non è l'opinione vincente sul mercato o in battaglia, è un risultato filosofico raggiunto attraverso il dialogo sulla base della prassi umana. Ma questo dialogo non deve sostituite la resistenza e la ribellione contro l'americanismo esportato con il suo carico di violenza e menzogna. Il sorgere della verità è legato quindi alla distruzione della pseudo concretezza del sistema di manipolazione capitalistica e alla protesta rispetto alla sua logica di esportazione. L'umanesimo di Kosík si concretizza nella posizione a favore della classe proletaria sfruttata dall'illimitatezza del sistema capitalistico e di quegli stati che lottano contro l'occupazione dei presunti detentori della verità (superpotenza americana). È la classe, sono gli stati "occupati" i vettori storici della libertà atta a creare nuovi spazi sociali. E la dimenticanza di queste classi, di questi stati è alla base della critica mossa dal filosofo agli stati europei subalterni alla politica imperiale americana non meno che agli intellettuali, confusionari dell'ideologia dei diritti umani con l'attacco preventivo e i bombardamenti "umanitari".

La resistenza all'imperialismo americano da parte di nazioni ci induce a trattare della "questione nazionale" per specificare la posizione di Kosík rispetto all'universalismo. Il concetto di totalità concreta si specifica nella riflessione di Kosík nella totalità della vita nazionale come tessuto di valori politici, culturali. L'individuo concreto si rapporta all'universalità del *genere umano* attraverso la mediazione dello Stato nazionale. L'universalismo come totalizzazione del *genere umano* avviene nel tempo attraverso le singole realtà nazionali, nella dialettica tra le singole nazioni (ad eccezione di quelle occupate da potenze come gli Stati Uniti, che sono legittimate a resistere per preservare la propria integrità). Ha scritto Roberto Mancini rispetto alla riflessione di Kosík: «Tanto il singolo quanto l'intero popolo devono lottare per il significato dell'esistenza, pena la perdita della propria umanità per il primo e dell'identità e dell'autodeterminazione per il secondo, il quale decadrebbe a "popolazione che parla ceco e produce acciaio e grano"».[71]

Rispetto alla nazione ceca Kosík si richiama alla figura di Jan Hus (1317-1415), capo degli Hussiti, religioso e scrittore che bruciò sul rogo per volontà del Concilio di Costanza per la sua valorizzazione della ragione, della consapevolezza umana e per la capacità di criticizzare l'esistente. Abbiamo visto come lo studioso Galia Golan abbia posto l'attenzione su come questa stessa tradizione ceca abbia esercitato una influenza sul pensiero marxista in Cecoslovacchia.

[70] K. Marx, *Il Manifesto del partito comunista*, Einaudi, Torino 2005.
[71] Cfr. R. Mancini, *L'uomo quotidiano*, op. cit., p. 130.

6. La filosofia: "attività umana indispensabile" avente come oggetto la verità

Le considerazioni appena svolte permettono di introdurre il contenuto di questo paragrafo, ossia la autonomia che Kosík riconosce alla filosofia come attività veritativa che permette di distinguerla dall'ideologia (politica) e dalla scienza.

La filosofia deve essere distinta dall'ideologia, cioè visione antropomorfizzante che non può cogliere le connessioni strutturali e l'essenza delle cose perché non ha come oggetto l'assoluto, l'universale. La rappresentazione parziale della realtà è quella che si ferma all'aspetto fenomenico della realtà stessa e si manifesta nella comparsa di idoli come quello del Partito, della razza, del mercato che piegano l'uomo ai loro imperativi. Gli uomini, scrive Kosík, «diventano idolatri, servono gli idoli, le *loro* creazioni».[72]

Kosík, tuttavia, sembra ammettere – e giustamente – l'inevitabilità dell'ideologia come rappresentazione particolare del mondo, condizione della filosofia che deve muovere dalle opinioni, dal relativo per cercare l'universale, non potendo giungere all'intero con un colpo di pistola ma con il risultato della mediazione razionale. La politica che trova espressione nelle varie ideologie non può sostituire quindi la filosofia nella ricerca dell'assoluto. A questa posizione Kosík giunse attraverso un percorso di pensiero intrecciato alle temperie del proprio tempo. Nel 1955, infatti, Kosík in una discussione organizzata dall'Accademia delle scienze sostenne la legittimità dello sforzo per creare una connessione tra filosofia e politica, rispetto alle critiche che venivano mosse circa la riduzione della filosofia a propaganda ed a ideologia. Negli anni posteriori alla morte di Stalin (1956) il filosofo maturò comunque la profonda consapevolezza dell'autonomia ed indipendenza della filosofia dalla politica.

La questione del rapporto tra filosofia e politica era divenuta oggetto di discussione tra scrittori e filosofi nel 1956-1958 attraverso la pagine del settimanale *Literární Noviny* a seguito di un articolo di Kosík sul significato filosofico-politico della rinascita hegeliana e di un articolo di Sviták. Ecco un passaggio decisivo dall'articolo di Kosík:

«La filosofia che non indaga la realtà nei suoi rapporti più interni e che si attiene invece alle più superficiali banalità e chiama questa "l'unione della filosofia con la politica", la filosofia che ha rinunciato al suo carattere critico-rivoluzionario in nome dell'apologia e che scioccamente s'immagina di vegliare sul socialismo e di servire il Partito quando si limita ad osservare lo sviluppo dal punto di vista del momento dato e della necessità data – laddove al contrario la dialettica reale valuta l'uno e l'altra dal punto di vista dello sviluppo e delle contraddizioni insite nella situazione storica data – una simile filosofia non soltanto sarà costretta a zoppicare dietro la vita […] ma cessa del tutto di essere filosofia».[73]

[72] K. Kosík, *Cerchi infernali*, in "Micromega" 1999, n. 4.
[73] G. D. Neri, *Aporie della realizzazione*, op. cit., p. 131.

Kosík rileva l'indipendenza della filosofia dalle ideologie ufficiali che lui stesso precedentemente non aveva messo in discussione. Questo riconoscimento consentì al filosofo di mettere in discussione il materialismo economicistico del marxismo ufficiale (teoria del fattore economico) e di riflettere sulla totalità sociale come intero strutturato. Solo lo sguardo dialettico della totalità può cogliere l'economia come la struttura reale della società da cui muovere ad una elaborazione della teoria delle classi che può avere una ricaduta positiva rispetto alla prassi politica. La filosofia quindi non è una teoria slegata dalla prassi ma *è* una prassi, una attività che permette di superare l'unilateralità delle visioni ideologiche per permettere poi nuove forme di lotta, di prassi politica idonea a promuovere l'emancipazione umana.

Lo stesso sguardo profondo della filosofia sottopone a critica l'idolo del mercato e non solo l'idolo del partito che subordinano l'uomo alle proprie istanze sedimentandosi nelle ideologie.

Nello stesso tempo la filosofia, se ha in comune con la scienza la ricerca della cosa in sé a partire dai fenomeni, delle connessioni oggettive che non si colgono per via immediata, ha un territorio specifico distinto da quello della scienza. Se la scienza è un modo di appropriazione del mondo, una ideazione conoscitiva che permette all'uomo di comprendere la realtà oggettiva, la filosofia è un altro modo di appropriazione del reale. La scienza è un'ideazione che verte sulla conoscenza analitica del reale perché scompone astrattamente il reale attraverso l'uso dell'intelletto, mentre la filosofia, utilizzando la ragione dialettica, cerca di riprodurre spiritualmente l'intera realtà concreta. Questo segna la trascendentalità della filosofia rispetto alle altre discipline, secondo la concezione della filosofia che risale a Platone. La trascendentalità della filosofia rispetto alle scienze era stata garantita anche da Husserl (dopo la seconda guerra mondiale Kosík era stato allievo del filosofo fenomenologo Patočka). La filosofia, Pur muovendo Husserl da un presupposto individualistico, non è ridotta ad epistemologia ma ha un ruolo specifico e fondante nei confronti delle scienze particolari. La distinzione tra scienza e filosofia è stata affermata in modo chiaro da Hegel, che riconosce alla scienza (momento astratto) la via necessaria ma non esaustiva per comprendere la totalità concreta, oggetto della filosofia.

La filosofia però non è nemmeno una teoria del rispecchiamento delle caratteristiche della realtà autentica, secondo una teoria della verità fatta propria da Engels e da Lenin. La filosofia non ha come oggetto le leggi della Storia (accomunate con le leggi della natura secondo il materialismo dialettico). La scienza coglie le regolarità dei fenomeni, le loro connessioni.

La filosofia per Kosík ha come oggetto la verità, intesa come rapporto tra soggetto e oggetto, per come si crea nel divenire storico (non storicistico) attraverso la prassi sociale degli uomini. Essa quindi è una *scienza filosofica* nel senso dato da Fichte e da Hegel (pur con declinazioni diverse) poiché ha come oggetto la verità in quanto rapporto di soggetto e oggetto, la verità che diviene nella storia. Per cogliere la verità mediante il dialogo orientato alla verità stessa, la filosofia deve,

dialetticamente, distruggere la pseudo concretezza. La filosofia, tematizzando la categoria di prassi come attività conoscitiva di distruzione della pseudo concretezza, pone le basi per una prassi rivoluzionaria di superamento della pseudo concretezza stessa. Questo è il motivo per cui oggi si deride la filosofia come istanza veritativa, perché non è disposta a riconoscere l'immediatezza granitica del reale come unico orizzonte di senso (che un pensiero dialettico smaschera come falso orizzonte di senso).

Aristotele aveva classificato le scienze in: scienze teoretiche, pratiche e poietiche. Le prime colgono l'essenza delle cose, le seconde hanno come oggetto la modificazione razionale dei comportamenti umani mentre le terze sono rivolte alla fabbricazione degli oggetti materiali. Considerando questa classificazione possiamo dire che per Kosík tutti e tre i gruppi sono espressione della prassi umana ossia dell'attività dell'uomo nel mondo e per tutti i loro risultati si deve sviluppare una "scienza".

La separazione della filosofia dall'ideologia e dalla scienza, e l'assegnazione alla filosofia di una funzione veritativa è l'aspetto della filosofia di Kosík che oltrepassa la genesi particolare del proprio tempo ed assume una validità universale. Dopo la fine del comunismo storico novecentesco, la riduzione della filosofia ad ideologia nei termini di una metafisica della *classe* è oggi sostituita dall'ideologia della metafisica della contrapposizione tra destra e sinistra mentre permane con caratteri più totalizzanti la riduzione della filosofia ad epistemologia della metafisica del progresso scientifico e della economia capitalistica. Per giudicare questa cattiva metafisica è quindi necessario appropriarsi della filosofia come scienza filosofica che ha per oggetto la natura umana come prassi oggettivante e oggettivata. La filosofia deve perciò interrogarsi sul carattere qualitativo della totalità espressiva della comunità sociale presente.

Solo concependo la filosofia come scienza filosofica avente come oggetto il rapporto tra soggetto e oggetto, è possibile parlare di verità nei termini di un giudizio e non solo di una conoscenza della totalità sociale. È per questo che per Kosík si può filosoficamente asserire l'illegittimità, la falsità della società capitalistica. È chiaro che la filosofia prevede però la fatica del concetto, la mediazione concettuale che richiede energia critica, impegno conoscitivo, diversamente dalle dinamiche proprie dell'automatismo egoistico, di calcolo che si attuano nella società capitalistica. Questo è il motivo per cui questa realtà si presta a una ideologia di legittimazione che mistifica la realtà autentica, la quale può essere raggiunta solo con un pensiero dialettico che laceri l'immediatezza e la elevi a verità e con una prassi rivoluzionaria che distrugga la pseudo concretezza.

7. Kosík e Heidegger

È utile tentare un confronto tra il pensiero di Kosík e quello di Heidegger, citato più volte in *Dialettica del concreto*.[74] In questo scritto tornano parole tipiche del lessico esistenzialista: «autenticità", «inautenticità», «gettatezza», che assumono però un significato complessivamente diverso da quello heideggeriano.

La filosofia di Heidegger è definita da Kosík «idealismo soggettivo» che prende forma nella *filosofia della cura*. In *Essere e tempo*[75] (1927) Heidegger sviluppa una analitica esistenziale che porta a discriminare l'esistenza inautentica dall'esistenza autentica. La prima è il regno della chiacchiera, della curiosità e dell'equivoco, regno di quella quotidianità da cui prende le mosse la scelta individuale autentica. L'anticipazione della morte fa guadagnare all'individuo un'autenticità che si fonda sulla riappropriazione di un tempo autentico. Il tempo inautentico è, infatti, il tempo della dispersione del soggetto nelle attività, è il tempo dell'uscita da sé del soggetto in una trascendenza (essere fuori di sé), che, diversamente dal trascendersi sartriano, è una trascendenza sotto il segno dell'anonimato.

Abbiamo detto che la quotidianità descritta da Heidegger è per Kosík la quotidianità alienata del mondo capitalistico, scambiata da Heidegger per quotidianità in sé. Questo indurrebbe il filosofo ad elaborare una metafisica della cura, cioè una trasformazione della quotidianità avente giorni feriali ma anche festivi in una quotidianità come "religione della ferialità". La quotidianità viene scambiata come sfera della vita banale rispetto ad una vita autentica, ambito della prassi ridotta a manipolazione degli oggetti. Heidegger, tuttavia, dopo la cosiddetta svolta che lo fa approdare alla ontologia differenzialista (della differenza tra essere ed ente), sviluppa un pensiero sull'intera storia occidentale come progressiva dimenticanza dell'essere da parte dell'ente ed entificazione dell'ente.

È il problema della Tecnica (*Ge-stell*) intesa come sistema di manipolazione generalizzata del mondo moderno. Heidegger non utilizza, infatti, direttamente la parola "capitalismo" ma si riferisce indirettamente a esso con il termine *Ge-stell*, impianto, per esprimere la modalità di riproduzione della società moderna sotto il segno della manipolazione. Nel mondo capitalistico la prassi si riduce a occupazione prendendo il posto del lavoro. La storia appare assestarsi sul terreno della tecnica, che si presenta come un destino immodificabile per l'uomo: «Nella sua essenza la tecnica è un destino, entro la storia dell'essere, della verità dell'essere che riposa nell'oblio»[76]. Sempre nella *Lettera sull'umanismo*[77] Heidegger esprime un apprezzamento nei confronto di Marx, che a partire da Hegel ha caratterizzato il mondo moderno in termini di alienazione inserendola in una dimensione storica: «La visione marxista della storia è superiore a ogni altra "storiografia"».[78] Sia

[74] Cfr. K. Kosík, *Dialettica del concreto*, op. cit.
[75] Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit.
[76] M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 2008, pp- 70-71.
[77] Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, op. cit.
[78] *Ibidem*, p. 70.

Heiddeger che Kosík esprimono un giudizio sul proprio tempo che distrugge la presunta naturalezza e fissità del mondo moderno per inserirla in un cammino storico complessivo.

Il pensiero di Kosík condivide con quello di Heidegger l'analisi della manipolazione degli oggetti (prassi mistificata) come teatro di vita dell'uomo (a sua volta oggetto di manipolazione nel mondo sempre più amministrato) nel mondo moderno (pur secondo la differenza che abbiamo posto in rilievo) ma è antitetico ad esso rispetto all'interpretazione della storia ed al ruolo storico dell'umanità. La totalità falsa (con cui Kosík intende il sistema capitalistico, ma anche il comunismo storico novecentesco, uniformati rispetto alla riduzione quasi completa dell'uomo a funzione del sistema), non è l'esito destinale del cammino della storia dell'essere ma un momento della storia che può essere superato dalla prassi rivoluzionaria dell'umanità. Facendo della categoria di prassi una categoria ontologica dell'uomo, Kosík attribuisce all'uomo la possibilità ontologia di modificare l'orizzonte dell'esistente, il mondo della pseudo concretezza per creare uno spazio sociale nuovo e libero. La filosofia della prassi di Kosík è quindi la filosofia della prassi marxista che tematizza la possibilità di trasformazione rivoluzionaria della realtà sociale e quindi di un padroneggiamento della storia. L'uomo crea la storia attraverso la prassi sociale e la prassi rivoluzionaria, quindi la filosofia di Kosík non può far proprio l'appello ad un Dio che possa salvare l'uomo dal mondo della pseudo concretezza ma si sofferma sulla definizione dell'uomo come attività trasformativa dell'oggetto senza che venga meno la specificazione di questa prassi secondo un vettore di classe o di popolo.

Bisogna quindi cogliere la differenza nelle concezioni heideggeriana e in quella kosikiana della posizione dell'uomo rispetto all'essere. Per Heidegger l'essere si dà, nel senso che concede la sua verità rispetto alla quale l'ente è il custode. L'uomo è gettato nell'essere dall'essere e il suo ruolo è quello di pastore dell'essere. L'uomo è dunque esserci, esiste nell'essere così che l'essere non è una produzione umana, è un trascendente puro. Heidegger posiziona l'ente nell'essere, criticando così i vari umanismi (es. quello sartriano) che chiudono l'ente su se stesso, non fondando l'antropologia sull'ontologia. Definito l'uomo in relazione all'essere, Heidegger interpreta la storia come storia dell'essere, distinguendola (come Kosík e come la filosofia della storia tedesca) dalla empiria degli eventi: «C'è la storia dell'essere a cui appartiene il pensiero come memoria (*Denken als Andenken*) di questa storia, da essa fatto avvenire. La memoria si differenzia in modo essenziale dalla ripresentazione successiva della storia nel senso del trascorrere passato. La storia non accade anzitutto come accadere (*Geschehen*), e l'accadere non è un trascorrere. L'accadere della storia è essenzialmente (*west*) come il destino della verità dell'essere a partire da quest'ultimo».[79]

L'uomo quindi è il custode della verità, il pastore dell'essere ed è nel destino dell'essere.

[79] M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit.p. 40.

Kosík non abbandona il piano ontologico dell'essere (contrariamente a Sartre) ma lo mette in stretta correlazione con una ontologia dell'uomo come prassi. L'essere non è l'ente ma si definisce, si struttura a partire dall'azione dell'uomo nel mondo, dalla prassi oggettivante e oggettivata dell'uomo. Questo è il motivo per cui per Kosík l'uomo si trova in una storia dell'essere come prodotto di una prassi, come una storia (distinta, come per Heidegger, dal mero fluire dei fatti) dell'umanità, dell'essere uomo. L'essere è per Kosík la storia come continuità dell'esistenza umana avente come presupposto le oggettivazioni della prassi umana.

L'alienazione, la spaesatezza e l'insignificanza del mondo moderno sono quindi ricondotte da Heidegger all'abbandono dell'ente da parte dell'essere, segno dell'oblio dell'essere, mentre l'alienazione del mondo della pseudo concretezza è per Kosík la dimenticanza dell'uomo di se stesso come prassi che ha posto gli oggetti della realtà sociale che nell'alienazione si vivono come indipendenti e come feticci sociali.

L'essere sociale per Kosík è una costruzione umana che quindi non potrebbe esistere senza la prassi umana, ma questa prassi apre anche alla comprensione dell'essere in generale, della realtà in generale. «La realtà non è (autentica) realtà *senza* l'uomo, così come non è (soltanto) realtà dell'uomo. È realtà della natura come totalità assoluta, che è indipendente non soltanto dalla coscienza dell'uomo ma anche dalla sua esistenza, ed è realtà dell'uomo che nella natura e come parte della natura crea la realtà umano-sociale, che oltrepassa la natura e nella storia definisce il proprio posto nell'universo».[80] Con la prassi umana si realizza così l'apertura alla realtà, all'essere. La stessa riproduzione spirituale della realtà può compiersi dopo la prassi, l'appropriazione pratico-spirituale, che crea la realtà umano-sociale.

Kosík quindi è vicino ad Heidegger rispetto a Sartre per il riconoscimento di un piano ontologico mentre Sartre affermava l'esistenza solo di un piano antropologico, ma se ne discosta quando elabora una ontologia dell'uomo come soggetto storico, sociale attivo nei confronti del mondo che con questa attività si apre alla comprensione della realtà in generale. L'uomo crea se stesso nella storia ideale mediante una prassi sociale, mentre per Heidegger l'uomo si definisce attraverso il destino dell'essere in quanto custode dell'essere stesso.

Queste diverse filosofie ci fanno capire il giudizio heideggeriano rispetto alla spaesatezza del mondo moderno della Tecnica che non chiama in causa l'uomo come soggetto storico, creatore della storia: «[…] la filosofia non potrà produrre nessun immediata modificazione dello stato attuale del mondo. E questo non vale soltanto per la filosofia, ma anche per tutto ciò che è mera intrapresa umana. Ormai solo un Dio ci può salvare».[81] La prassi alienata del mondo moderno non è riscattata da una prassi rivoluzionaria disalienante. La liberazione dalla pseudo concretezza, invece per Kosík avviene con la prassi rivoluzionaria dell'umani-

[80] Cfr. K. Kosík, *Dialettica del concreto*, op. cit., p. 273.
[81] M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, intervista con lo "Spiegel", Guanda, Parma 2011, cit., p. 149.

tà (possibilità ontologia dell'uomo) e non con la speranza di un'uscita dall'oblio dell'essere. In altre parole, prevale nel pensiero di Kosík l'elemento idealistico fichtiano e marxiano della prassi storica atta a creare nuovi spazi sociali come possibilità di emancipazione e di libertà per l'uomo.

L'eredità di Kosík consiste nel collocarsi tra coloro (Fichte, Hegel e Marx) che hanno pensato l'essenza dell'uomo non slegata dalla sua esistenza storica, senza appiattire la storia al mero scorrere degli eventi, ma indicando una storia ideale dell'umanità.

Heidegger accusa Platone di aver elaborato una metafisica dell'essenza che precede l'esistenza (posizione a suo dire metafisica speculare a quella sartriana per cui l'esistenza precede l'essenza) consistente nel definire l'essenza dell'uomo, la determinazione dell'uomo prima della sua esistenza. L'esistenza per Heidegger non deve essere intesa come realtà ma come uno stare dentro la verità dell'essere: «L'uomo nella sua essenza, secondo la storia dell'essere, è quell'ente il cui essere, in quanto esistenza, consiste nell'abitare nella vicinanza dell'essere».[82] Questo discorso non permette ad Heidegger di elaborare l'essenza dell'uomo come prassi ma di definire l'«essenza dell'uomo a partire dall'essere che la governa».[83] Kosík pone invece l'essenza dell'uomo nell'unità della soggettività e dell'oggettività che apre alla comprensione dell'essere. Il discorso del filosofo ceco è dunque, come abbiamo visto, un umanesimo nei termini di un'ontologia dell'uomo sulla cui base si dà la possibilità di un'ontologia dell'essere.

Sia Kosík che Heidegger mettono l'accento sulla storicità dell'uomo (l'esser-ci heideggeriano) ma ripiegano su un'interpretazione diversa di questa storicità sulla base di una concezione diversa di uomo rispetto all'essere. Per il primo l'essere si costituisce o si comprende sulla base della prassi umana mentre per il secondo l'uomo è inserito come esser-ci nella storia della verità dell'essere.

La prospettiva ontologica dei due filosofi permette anche una convergenza, seppur nella differenza, rispetto alla concezione di verità. Come è noto, per Heidegger la verità consiste nello svelamento dell'essere all'uomo, che nella storia dell'essere è accompagnato da momenti di nascondimento. La verità quindi non rispecchia un oggetto esterno al soggetto ma è lo svelarsi dell'essere all'esser-ci, svelamento che non può essere accertato scientificamente sulla base del criterio della certezza o in conformità a protocolli scientifici. L'essere è un trascendentale puro e quindi tramite il pensiero e il linguaggio si manifesta all'uomo. Anche per Kosík la verità non è il rispecchiamento di un oggetto e non può essere raggiunta attraverso la certezza o l'esattezza ma è oggetto della filosofia perché esprime un rapporto di unità di soggetto e oggetto. Tuttavia, la verità per Heidegger è data dal darsi dell'essere all'uomo (e la sua assenza è data dall'oblio dell'essere come abbandono dell'ente da parte dell'essere), mentre per Kosík la verità sorge dalla prassi umana come universalizzazione del genere umano.

[82] Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, op. cit., pp. 73-74.
[83] *Ibidem*, p. 54.

È importante sottolineare come per entrambi i filosofi la verità "divenga" nel tempo, come per entrambi si possa parlare di una storia della verità dell'essere. La differenza che colloca Kosík in una posizione di superiorità rispetto ad Heidegger se oggi si vuole fondare una prospettiva anticapitalistica consiste nel legare la verità alla prassi umana, nel collegare la verità ad una ontologia dell'uomo che ponga l'uomo non come pastore dell'essere, ma come prassi oggettivante e oggettivata.

Siamo arrivati così al momento in cui bisogna stabilire la differenza tra il concetto di prassi kosikiano e quello heideggeriano. In *Lettera sull'umanismo*[84] (1946) Heidegger definisce la superiorità del pensare sulla prassi. Nella riflessione heideggeriana la prassi è identificata con il fare produttivo dell'uomo, con il lavoro produttivo. Questa identificazione induce a una valorizzazione del pensiero sulla prassi che ricade a un manipolare, ad un utilizzare.

Il discorso è ribaltato per Kosík, secondo cui l'uomo, attraverso la prassi, si distingue ontologicamente dagli animali, che non conoscono la prassi. La prassi segna il discrimine tra uomo e animale, che è ricondotto da Heidegger all'esistenza dell'esserci come lo stare vicino all'essere. Kosík consegna all'uomo la possibilità di creare la storia dell'umanità sul presupposto della prassi, che diversifica l'uomo dall'animale, atta a costituire la realtà umano-sociale e ad aprire alla comprensione della realtà in generale. Il decadere dell'uomo a livello animale, fenomeno tipico del mondo della pseudo concretezza in cui gli oggetti prodotti dall'uomo acquistano indipendenza e autonomia, è quindi imputabile all'oblio dell'uomo di sé come prassi oggettivante e oggettivata mentre il decadere dell'uomo a ente tra enti è imputabile per Heidegger in ultima istanza all'abbandono dell'ente da parte dell'essere. La storia dell'essere per Kosík si fonda sull'azione degli uomini, padroni della storia mentre per Heidegger la storia dell'essere è una storia entro cui si posiziona la storicità dell'esserci. Per Heidegger quindi «l'uomo è usato dall'essere».[85]

[84] Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, op. cit.
[85] M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, intervista con lo "Spiegel", op. cit., p. 150.

8. Per una ontologia marxista: l'ontologia dell'essere sociale di Lukács e l'ontologia dell'uomo di Kosík

In questo paragrafo tenteremo di tracciare delle linee di confronto tra la filosofia di Kosík e quella del filosofo ungherese Lukács sostenendo la tesi della conciliabilità dell'ontologia dell'uomo kosikiana e dell'ontologia dell'essere sociale lukacsiana.

Per entrambi i filosofi il punto di partenza della riflessione è un'ontologia generale, un'ontologia universale che segna la presa di distanza dal materialismo dialettico sovietico che si fondava su un'ontologia dialettica unica dell'essere sociale e dell'essere naturale. Si è già detto come Kosík neghi un'ontologia dualistica (natura e realtà sociale) e proponga un'ontologia generale ma differenziata in natura e realtà sociale, quest'ultima caratterizzata da una dialettica (il filosofo non parla a questo proposito di leggi).

Lukács, in *Ontologia dell'essere sociale*[86] (1976) riconduce questa ontologia ad una ontologia generale che comprende anche la natura. Sia per Lukács, sia per Kosík, l'essere è inteso come totalità concreta processuale che quindi si articola dialetticamente in totalità parziali. Questo induce entrambi i filosofi a criticare Sartre, colpevole per Kosík di aver elaborato un'ontologia dualistica che si compone di antropologia e di natura, intesa quest'ultima come identità, e colpevole allo stesso modo per Lukács di non aver ammesso una dialettica della natura e di aver trattato solo di antropologia.

Nella delineazione dell'ontologia dell'essere sociale Lukács riprende l'ontologia hegeliana nella sua differenza con l'Illuminismo. Quest'ultimo ha concepito una ontologia della natura ambivalente: natura come sede della legalità, dell'oggettività e della necessità e natura come modello di razionalità posta a fondamento dell'essere sociale. Se quindi con la natura intesa nel primo senso secondo gli studi di Galileo e di Newton si ha una separazione con l'essere sociale, con la seconda accezione di natura l'illuminismo ammette una unitarietà ontologica tra natura ed essere sociale. Lukács critica l'omogeneità di questa ontologia generale, poco sensibile alle differenze intercorrenti tra natura ed essere sociale. Se questa posizione filosofica è carente di dialetticità, quella kantiana è oltremodo da rigettare perché separa l'essere materiale, inteso come regno della necessità (fenomeno), e l'essere spirituale inteso come regno dei fini (noumeno). Il limite di questa veduta è, come vedremo, nella mancanza di un collegamento reale tra causalità e teleologia. È Hegel il filosofo che ha colto correttamente il rapporto tra natura ed essere sociale, secondo Lukács. Egli, infatti, ha mantenuto l'oggettività della natura ponendola in relazione con l'essere sociale, come base della dialettica storica dell'essere sociale. Hegel ha quindi prospettato una ontologia unitaria tra natura ed essere sociale, comprendendo la differenza ma anche l'intrinseca relazione tra la natura e la società. Anche Marx, per Lukács, ha sviluppato un'ontologia caratterizzata dalla

[86] G. Lukács, *Ontologia dell'Essere sociale*, voll. 1-2-3, Editori Riuniti, Roma 1981.

connessione tra essere sociale e essere naturale. Nonostante i rilievi avanzati dal filosofo ungherese circa l'assenza di una tematizzazione ontologica nella filosofia marxiana, è per lui possibile parlare di ontologia marxiana. Non crediamo che si debba concordare con questa interpretazione della filosofia di Marx, seppur riteniamo che si debba mantenere la tesi della centralità della presenza di categorie ontologiche nella riflessione marxiana, muovendo da tali categorie per elaborare una ontologia dell'essere sociale.

Sia per Lukács che per Kosík è fondamentale una ontologia unitaria che alberghi al suo interno le differenze tra essere naturale ed essere sociale. La nozione di totalità concreta è quindi comune ad entrambi i filosofi. Kosík tuttavia non afferma esplicitamente l'esistenza di una dialettica della natura, mentre Lukács – probabilmente a causa del suo vissuto storico-politico caratterizzato dall'ideologia ufficiale del materialismo dialettico – dichiara esplicitamente l'esistenza di una dialettica della natura a fianco di una dialettica della storia. Lukács non ammette, come avviene per il materialismo dialettico, l'unitarietà delle leggi di natura e della storia, ma ammette una dialettica anche della natura. È da sottolineare l'importanza per i due filosofi dell'abbandono della categoria di leggi unitarie della natura e della storia che li portava a non avvallare l'idea di una derivazione dei movimenti storici del futuro sulla base di leggi naturali dedotte dalla natura. È rigettata la prospettiva del darwinismo sociale fondata sull'estensione delle leggi naturali alla società.

Per entrambi i filosofi, inoltre, Spinoza e Hegel rivestono un ruolo centrale nella storia della filosofia: il primo per aver utilizzato il concetto di sostanza atta ad unificare il reale ed ad esprimere così la «persistenza nel mutamento»[87] e il secondo per aver trasformato la sostanza spinoziana in concetto dinamico atto a trasformare «la persistenza astratta-statica in una persistenza concreta entro il divenire». Il concetto di sostanza con Hegel è quindi associato alla storicità, il reale diventa totalità dialettica storica. L'importanza di questa svolta filosofica è associata alla possibilità del superamento del soggettivismo e del relativismo, prospettive filosofiche negazioniste della totalità. Abbiamo visto come anche Kosík critica il relativismo che si interdice la conoscenza della realtà oggettiva.

L'elaborazione di una ontologia generale porta i due filosofi a polemizzare contro il positivismo e il neopositivismo e l'esistenzialismo di Heidegger e di Sartre. Ricordando che lo stesso Heidegger rifiutò la definizione di esistenzialismo per la sua filosofia in *Lettera sull'umanismo*,[88] sia Lukács che Kosík chiamano la sua filosofia come esistenzialistica, pur distinguendola dall'esistenzialismo sartriano.

Entrambe le filosofie liquidano, infatti, la questione ontologica, il problema della realtà in sé e, apparentemente distanti, starebbero in una «antitetico-polare solidarietà»[89].

Iniziamo dal positivismo e dal neopositivismo. Queste filosofie espellono la problematica dell'essenza, interpretano il mondo quantitativamente e, con il neo-

[87] *Ibidem*, pp. 70-71.
[88] Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, op. cit.
[89] G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, op. cit., p. 85.

positivismo, trasformano la realtà quantificata in unica realtà conoscibile. Il punto di partenza di queste filosofie è l'individuo isolato astratto, destoricizzato e desocializzato, che astrattamente conosce mediante operazioni scientifiche senza la "pretesa" di comprendere attraverso questa ideazione conoscitiva la realtà indipendente, autonoma rispetto all'uomo. Il soggettivismo di queste correnti consiste dunque nell'estromissione della ragione oggettiva. L'estromissione della questione ontologica della effettiva esistenza della realtà ha assolutizzato la scienza come pratica manipolatoria fondata su una ragione soggettiva, funzionale. I due autori concordano su questo punto, e Kosík in particolare, in *Dialettica del concreto*,[90] descrive la trasformazione della realtà oggettuale portato della manipolazione mediante le procedure scientifiche in «realtà oggettiva». Sembrerebbe così che l'ontologia, espulsa dal positivismo e dal neopositivismo, ritorni in forma mistificata nella realtà scientificizzata percepita come naturale nella vita quotidiana alienata. Il mondo della pseudo concretezza è il mondo della manipolazione, dell'uso degli oggetti che servono agli uomini.

La categoria di manipolazione diventa centrale anche nella filosofia di Lukács che la riconduce, come Kosík, all'approccio positivistico e neopositivistico. Queste filosofie porterebbero a compimento la teoria della doppia verità che il Cardinale Bellarmino aveva utilizzato per integrare le nuove scoperte scientifiche effettuate da Galileo nell'ontologia teologica cristiana: «Adeguiamoci ai tempi, Barberini. Se le carte astronomiche che si basano su una nuova ipotesi facilitano la navigazione ai nostri marinai, usino pure queste carte. A noi non piacciono solo le teorie che falsificano la Scrittura».[91] La scienza come ipotesi che rende possibile un miglioramento pratico nella vita degli uomini non mette in discussione l'ontologia teologica nel discorso del Cardinale Bellarmino. La filosofia della natura di Kant riprende le argomentazioni di Bellarmino pur mantenendo un piano metafisico noumenico inconoscibile (moralità) che viene meno con il positivismo.

Con il positivismo, infatti, ci sono l'esplicito abbandono di ogni in-sé e l'ammissione della utilizzabilità della scienza. La scienza è funzionale alla vita degli uomini, non abbraccia la finalità di rispecchiare la realtà, la verità. La realtà naturale non è conosciuta dalla scienza ma è manipolata. La manipolazione diventa generalizzata quando oggetto del manipolare, dell'uso, è l'uomo considerato astrattamente secondo parameri quantitativi che non tengono conto della sua singolarità e specificità. Le scienze sociali e la psicologia comportamentista vertendo su caratteristiche matematizzabili dei comportamenti umani prestano l'uomo a tentativi di manipolazione sociale e anche politica. Il neopositivismo diventa così la filosofia di legittimazione della manipolazione generalizzata.

Sull'altro versante, la fenomenologia come punto di partenza dell'esistenzialismo mettendo tra parentesi la realtà esterna per tematizzare l'essenza (elaborando le cosiddette "ontologie regionali") abbandona però la problematica ontologica per cui l'essenza si dà solo nell'unità con la realtà e con il fenomeno. Fenomenologia

[90] Cfr. K. Kosík, *Dialettica del concreto*, op. cit.
[91] Cfr. G. Lukács, *Ontologia dell'Essere sociale*, vol. 1, op. cit., p. 16.

e positivismo condividono dunque l'astrattezza del metodo che elude la realtà dell'in-sé. Non diversamente avviene per l'«ontologia esistenziale» di Heidegger che in *Essere e tempo*[92] ha elaborato una ontologia mistificata dell'uomo nella misura in cui ha confuso la condizione dell'uomo della società capitalistica con le categorie ontologiche dell'uomo e dell'essere sociale. Diversamente dal positivismo che cerca di estendere anche alla realtà sociale i metodi scientifici di studio della natura eludendo la questione di una ontologia della natura e dell'essere sociale, Heidegger elabora una ontologia dell'uomo e dell'essere sociale facendo della natura un mero *altro* per il soggetto. La riflessione incentrata sull'essere sociale è però tale da confondere la quotidianità della società capitalistica con la quotidianità come dato ontologico ineliminabile.

Lukács e Kosík sviluppano quindi la medesima critica ad Heidegger, vertente sullo scambio della quotidianità alienata del capitalismo con la quotidianità come risvolto fenomenico della realtà, mistificata in religione della ferialità. La quotidianità è decritta, infatti, come ambito dell'utilizzabilità degli oggetti, della manipolabilità generalizzata e non ne viene sondata la genesi storico-politica. Il tempo si pietrifica nell'orizzonte statico e naturalizzato dell'alienazione quotidiana. Lukács può dunque legittimamente sostenere che Carnap e Heidegger condividono lo stesso terreno della astoricità del mondo della manipolazione, ricondotta dal primo al metodo scientifico e dal secondo all'arbitrio del metodo fenomenologico. Heidegger cerca poi una via d'uscita da questa manipolazione generale che descrive nei termini del mondo del "Si", dell'anonimità e dell'impersonalità inautentica. Se Carnap si muove soddisfatto all'interno del mondo dello scientismo, Heidegger ne prospetta un esodo mediante l'indicazione dell'essere per la morte come via verso l'autenticità. Lukács ritiene la decisione per la morte una falsa autenticità perché destinata ad un esito fallimentare: manca la direzione per orientare la volontà ad andare oltre l'angoscia per uscire dalla inautenticità.

Questa via è irrimediabilmente soggettiva, è una via astratta che può essere superata solo dal riconoscimento della prassi come categoria ontologica dell'essere sociale. La prassi però ci può essere solo se non si pietrifica la quotidianità manipolata del capitalismo in quotidianità naturalizzata e se si mantiene una prospettiva aperta al futuro. Entrambi questi aspetti sono assenti dall'ontologia heideggeriana che confonde la prassi con la prassi immediata di utilizzabilità degli oggetti e prospetta come via di uscita da questa condizione di inautenticità una soggettiva decisione per la morte che culmina nell'angoscia di fronte al mero nulla. È importante rilevare come la posizione filosofica di Lukács nell'*Estetica*[93] (1963) e poi nell'*Ontologia dell'essere sociale*, [94] valorizzi la prassi sociale come via verso la autenticità, pur nella problematica realizzazione dei suoi fini emancipatori, mentre nello scritto giovanile *L'anima e le forme*[95] (1910) la tragicità dell'esistenza interdiva

[92] Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, op. cit.
[93] G. Lukács, *Estetica*, Einaudi, Torino 1970.
[94] Cfr. G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, Roma 1981.
[95] G. Lukács, *L'anima e le forme*, Sugar, Milano 1972.

il conseguimento mondano della vera, autentica esistenza. Già in *Storia e coscienza di classe*[96] la prassi era vista come veicolo di realizzazione di senso nel comunismo, seppur essa fosse legata al soggetto sociale del proletariato in contrapposizione con la borghesia. Nelle opere più tarde, abbandonata l'ideal-tipicizzazione del proletariato, la prassi sociale diventa, sulla base del modello lavorativo, la categoria ontologica dell'uomo come ente naturale generico.

Kosík, pur ammettendo la centralità della categoria di prassi, conferisce legittimità alle vie individuali di ricerca dell'autenticità nella falsità della totalità capitalistica. La distruzione del mondo della pseudo concretezza si effettua fondamentalmente attraverso una prassi rivoluzionaria che permette agli uomini di riappropriarsi degli oggetti come prodotti della prassi oggettivante ma, nello stesso tempo, non azzera la legittimità delle vie individuali esistenziali di ricerca di senso e di autenticità.

Nella filosofia di Heidegger anche la temporalità viene recuperata nella sua autenticità mediante l'anticipazione della morte. Nel mondo del "Si" si dipana una temporalità inautentica, quella dell'uomo sempre fuori di sé, preso dal mero uso degli oggetti, assorbito dalle sue occupazioni mentre la decisione individuale di pensare la morte spezza questa temporalità e, mediante l'esperienza dell'angoscia, fa ritrovare una temporalità autentica. Secondo Lukács, però, questa temporalità è una temporalità soggettiva che, come quella inautentica (per Heidegger costituente l'ontologia dell'uomo), liquida la temporalità della realtà.

Lukács rinviene così nell'esclusione delle questioni ontologiche dal positivismo e dall'esistenzialismo ciò che spiega la povertà delle categorie introdotte da queste correnti: «Una massa di categorie puramente metodologiche, per la manipolazione»,[97] povertà paragonata alla ricchezza delle categorie ontologiche presenti nelle filosofie di Aristotele, Hegel e Marx.

Il tema della temporalità ci introduce alla trattazione specifica dell'essere sociale per Lukács e dell'ontologia dell'uomo di Kosík. Entrambe le ontologie assumono come categoria ontologica prioritaria la prassi, da tenere distinta da quella che Lukács definisce prassi immediata e Kosík prassi feticizzata come espressioni della società capitalistica.

La centralità della categoria di prassi fa dei due filosofi gli eredi di Fichte e di Marx. Se, come abbiamo detto, la nozione kosikiana di prassi ricalcata sul lavoro si arricchisce di altre dimensioni oltre a quella lavorativa, la nozione di prassi lukacsiana assume come modello paradigmatico il lavoro. Il lavoro è il modello dell'attività teleologicamente orientata alla produzione di un oggetto, è quindi spiegata secondo le categorie filosofiche di oggettivazione e di alienazione. Il carattere fondamentale del lavoro è il principio teleologico (già descritto da Hegel e da Marx) come scopo che, sotto forma di idea presente nella mente dell'uomo, ne orienta l'attività di oggettivazione a partire dalla natura. Il merito di Marx, se-

[96] G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1988.
[97] G. Lukács, *Ontologia dell'Essere sociale*, op. cit., p. 69.

condo Lukács, consiste nell'aver fatto del lavoro l'unico porre teleologico nella sua ontologia, mentre Hegel lo estende anche alla dialettica storica. L'alienazione è intesa da Lukács, come da Hegel, secondo una declinazione non negativa atta a restituire il momento dell'interiorizzazione umana nella materia durante la prassi oggettivante. La prassi lavorativa può presentarsi nella forma fenomenica della "estraneazione" allorquando il soggetto umano perde il contatto storico-genetico con gli oggetti che ha prodotto in una inversione dei mezzi e dei fini tipica della società capitalistica.

L'estraneazione lavorativa è quindi l'aspetto fenomenico alienato dell'oggettivazione lavorativa come categoria ontologica. Sia Kosík che Lukács descrivono l'etraneazione del lavoro rispetto al lavoro come prassi oggettivante e quindi teleologicamente orientata. Entrambi rivelano così l'influenzata esercita dalle riflessioni hegeliane sul lavoro come attività immettente un fine nella natura nel mantenenimento dell'autonomia della natura, evitando il mero riduzionismo manipolatorio di essa, e dalle riflessioni marxiane sul lavoro alienato.

Nel lavoro si può ricomporre la frattura tra causalità e teleologia, presente nella riflessione kantiana sotto forma di contrasto tra essere e dover-essere, mediante il lavoro che è un porre dei fini nella natura sulla base di una previa conoscenza dei nessi causali della realtà stessa. Il mantenimento del piano ontologico permette così di distinguere la vera conoscenza della realtà dalla mera manipolazione pratica dei nessi causali che genera un'inversione dei mezzi e dei fini (tipica della società capitalistica e della corrente del neopositivismo).

Il lavoro implica il costituirsi di relazioni tra gli uomini diventando così il modello per le altre prassi sociali oggettivanti, da quelle più elevate come l'arte e la scienza, a quelle più legate alla necessità naturale ed ai bisogni biologici dell'uomo. È nel lavoro, colto nella sua dimensione storica, che si differenzia l'umano dall'animale, che si produce l'oggetto e l'uomo stesso. Pur valutando l'eredità animale rispetto al lavoro, Lukács descrive il lavoro, accompagnato nella sua genesi dal linguaggio, come la principale categoria ontologica umana, ciò che permette di compiere un vero e proprio salto dall'animale all'uomo. E nel corso della storia si attua, come diceva Marx, un arretramento delle barriere naturali, in altre parole l'uomo si trova sempre più in contatto con i prodotti della sua attività.

La riflessione sulla dimensione storica del lavoro porta entrambi i pensatori ad analizzare la divisione del lavoro come caratteristica del capitalismo all'interno del quale, secondo Lukács, le oggettivazioni del lavoro (già non così concluse come quelle della scienza e dell'arte) si fanno mutevoli. Il lavoro parcellizzato e specializzato nella società capitalistica comporta inoltre l'acuirsi dell'immediatezza della prassi di utilizzo degli oggetti che caratterizza la vita quotidiana. La prassi irriflessa, immediata, tipica del quotidiano, diventa la realtà totalizzante della società capitalistica.

Anche in Lukács, come in Kosík, l'ambito del quotidiano è quindi la sede delle oggettivazioni di una prassi immediata, soggettivisticamente orientata. Roberto Mancini ha descritto i tratti fondamentali della vita quotidiana secondo il filosofo

ungherese, rifacendosi al primo capitolo de l'*Estetica*[98] (1963) di Lukács: alternanza di *routine* ed azioni personali, unità immediata di teoria e prassi, antropomorfismo ed analogia, materialismo spontaneo, stereotipia linguistica ed autoriferimento come prospettiva vitale.

Le azioni del quotidiano si ripetono per abitudine generando automatismi comportamentali. L'abitudine a comportarsi rispetto a determinate situazioni in modi precisi irriflessi si fonda sull'analogia come orientamento nel mondo attraverso la somiglianza tra situazioni, senza la conoscenza delle situazioni stesse che comporterebbe una necessaria presa di distanza teorica, tipica dell'atteggiamento teorico della scienza. Nel quotidiano il ripetersi dei comportamenti determina una spersonalizzazione dei soggetti in una anonimità omologante. Nello stesso tempo, il quotidiano è il regno del particolare, della chiusura dei soggetti nella propria esistenza, nella propria individualità che porta i soggetti stessi ad interpretare antropomorficamente il mondo circostante. Lukács ritrova questa duplicità comportamentale tipica del quotidiano, anonimità e soggettivismo, in società diverse come quella precapitalistiche e quelle capitalistiche seppur nelle differenze specifiche. È interessante notare come il filosofo ritragga la società capitalistica come teatro di parti individuali da recitare che di là delle battute diverse sembrano appartenere allo stesso copione a conferma della democraticità guadagnata nei termini di una sostanziale uniformità comportamentale. Vedremo che la struttura del quotidiano di questa società assume dei tratti specifici di alienazione e di estraneazione.

Oltre alla automaticità ed alla individualità dei comportamenti, nel quotidiano si dà la connessione immediata tra teoria e prassi ossia i comportamenti degli uomini si effettuano senza una previa riflessione che sviluppi una conoscenza della situazione data, senza una presa di distanza riflessiva. Gli oggetti sono usati senza una comprensione del loro "che cosa" ma unicamente del "come", si presentano con un carattere immediato. Questo tratto della quotidianità è evidente nella quotidianità capitalistica, in cui, come detto, la frammentazione e la specializzazione del lavoro allontanano gli attori della produzione dalla comprensione dell'intero processo lavorativo inchiodandoli all'immediatezza delle singole operazioni, facendo perdere di vista il fine stesso della produzione. L'immediatezza qualifica anche il linguaggio quotidiano che accoglie i caratteri della imprecisione e della rigidezza. Le parole significano la ricchezza del reale e, nello stesso tempo, sono impiegate rigidamente.

Un altro tratto caratterizzante il mondo quotidiano è, per Lukács, la credenza spontanea nell'esistenza del mondo esterno, ciò che viene definito "materialismo spontaneo". Questa credenza ha forza e debolezza:

Nella descrizione del quotidiano nella filosofia di Lukács si riscontrano dunque molte analogie con quella della filosofia di Kosík. Anche Lukács, inoltre, critica Heidegger, come abbiamo visto, per aver scambiato la quotidianità con la sua forma alienata nel capitalismo. Qual è la differenza che per Lukács intercorre tra la

[98] Cfr. G. Lukács, *Estetica*, Torino 1970.

quotidianità e la sua forma fenomenica alienata? La realtà è anche quotidianità, e allora quando questa supera quella soglia di categoria ontologica dell'essere sociale? Quando gli uomini obliano la loro prassi oggettivante e feticizzano l'esistente oggettuale, la quotidianità diventa il luogo dell'estraneazione. La diversità tra la quotidianità e il suo aspetto alienato può essere posta richiamandosi alla differenza tra l'uomo intero e l'uomo interamente impegnato che orienta la sua azione ad una oggettivizzazione. L'uomo interamente impegnato è lo stesso uomo intero quando si focalizza su un agire orientato ad uno scopo e l'uomo interamente impegnato è uomo intero quando agisce nella connessione immediata di teoria e prassi. Lukács, rifacendosi alla poesia *Ultimatum* di Goethe, «Mi sono già stancato di ripeterlo: / la natura non ha guscio né nocciolo; / ma tu piuttosto esamina te stesso, / per sapere se sei nocciolo o guscio!»[99], distingue l'uomo guscio dall'uomo intero che nella riflessione heideggeriana vengono a sovrapporsi. L'uomo guscio è la degenerazione che può avvenire storicamente dell'uomo intero, è l'uomo che si rapporta ai prodotti della sua prassi oggettivante come feticci sociali, come enti autonomi. Questo tipo storico di uomo vive nel mondo della pseudo concretezza descritto da Kosík, un uomo che ha obliato la genesi storico-sociale dei prodotti del suo lavoro.

La non identificazione dell'uomo intero con l'uomo-guscio salva la quotidianità come categoria ontologia diversa dall'estraneazione, dalla deiezione, seppur suscettibile storicamente di diventare tale. L'uomo quotidiano è dunque l'uomo che agisce secondo le abitudini e l'immediatezza in un orizzonte di vita caratterizzato anche dal suo vestire i panni dell'uomo interamente impegnato. L'uomo-guscio appare storicamente quando l'uomo quotidiano, l'uomo intero, si pietrifica nella sua quotidianità.

Lukács e Kosík valorizzano la sfera del quotidiano come ineliminabile zona, rispettivamente dell'ontologia dell'essere sociale e dell'uomo contro quegli studi che ne hanno minata l'importanza.

Lukács tratta del quotidiano come di una delle tre forme di rispecchiamento della realtà oggettiva. Muovendo da una concezione unitaria della realtà, il pensiero quotidiano, la scienza e l'estetica ne rispecchierebbero l'essenza. Pensiero quotidiano, scienza ed estetica sono quindi tre forme di rispecchiamento della medesima realtà, seppur rispecchiata secondo metodi diversi. Questi rispecchiamenti non devono comunque essere intesi come immagini fotografiche della realtà, secondo il materialismo meccanico, ma come una conoscenza dialettica della realtà in sé. Le sfere della quotidianità, della scienza e dell'estetica non stanno tra loro in una indipendenza reciproca ma si connettono secondo una stratificazione di mediazioni. La vita quotidiana è l'ambito in cui sorgono i bisogni sociali che costituiscono la base dello sviluppo scientifico, i cui risultati hanno una ricaduta nella vita quotidiana stessa. Si capisce quindi la polemica di Lukács nei confronti di Heidegger che ha impoverito e distorto l'orizzonte del quotidiano.

[99] G. Lukács, *Estetica*, cit., p. 750.

La netta separazione tra teoria e prassi immediata portano ad un impoverimento del quotidiano perché lo si irrigidisce nella sua autonomia senza coglierne la relazione con le oggettivazioni culturali più articolate e porta ad una deformazione del quotidiano perché non lo si associa al ruolo di diffusione svolto rispetto ai risultati del progresso.

La conoscenza è quindi rivolta all'oggettività come totalità dialettica. Lukács e Kosík riprendono delle frasi di Marx in cui viene definito il tratto caratterizzante la scienza: «ogni scienza sarebbe superflua se l'essenza delle cose e la loro forma fenomenica direttamente coincidessero»[100] e «se gli uomini cogliessero immediatamente le connessioni, a che cosa servirebbe la scienza?».[101]

Se la realtà sociale è totalità concreta processuale la scienza dovrà studiarla cogliendo le connessioni fra i suoi fatti, cercando di discriminare i fenomeni dall'essenza. Anche Lukács, dopo aver individuato nel lavoro il tratto ontologico dell'ontologia dell'essere sociale, definisce la fenomenicità della realtà come costituita da oggettivazioni concluse di cui si può dimenticare la genesi. Nel contesto dell'essere sociale la scienza deve quindi risalire al lavoro come prassi oggettivante che ha posto in essere prodotti. Questo spiega il perché Lukács polemizzi con la strumentalizzazione della scienza da parte di gruppi sociali interessati che naturalizzano la fenomenicità della realtà nella sua immediatezza, abbandonando la ricerca dei nessi reali dell'essere sociale. Sulla scia di Marx anche il filosofo ungherese critica l'economia politica come scienza che naturalizza la fenomenicità della società capitalistica tradendo l'autentico compito scientifico.

Non compaiono però nella riflessione lukacsiana tra le forme di conoscenza del mondo, la filosofia, che viene ridotta ad ideologia, cioè a rappresentazione di interessi sociali, e la religione, ridotta ad illusione. L'ideologia non è intesa da Lukács come falsa coscienza, illusione ma come «quella forma di elaborazione ideale della realtà che serve a rendere consapevole e capace di agire la prassi sociale degli uomini […]. In questo senso ogni ideologia ha il suo esser-proprio-così (*Geradesosein*) sociale: essa nasce direttamente e necessariamente dall'*hic et nunc* sociale degli uomini che agiscono socialmente nella società».[102]

Estromessa la filosofia come conoscenza veritativa del reale, la conoscenza teorica veritativa diventa la cifra costitutiva della scienza. Non si può quindi seguire Lukács rispetto alla riduzione della verità a rispecchiamento della realtà esterna al soggetto. Si può invece accogliere l'eredità di Kosík, che ritiene la filosofia una attività umana indispensabile che, come la scienza muove verso la conoscenza dell'essenza, ma oltre la scienza è orientata alla verità come rapporto dialettico, e non di semplice rispecchiamento con l'oggetto. Il rapporto dialettico tra soggetto (umanità) e oggetto (storia) può essere, infatti, oggetto di una filosofia che leghi l'ontologia all'assiologia. Dobbiamo riconoscere però a Lukács, tenendo presente la situazione storica in cui viveva, lo sforzo di procedere oltre il materialismo dia-

[100] K. Marx a F. Engels, Lettera del 27-6-1867.
[101] K. Marx, *Il Capitale*, III, sez. VII, cap. XLVIII, III, *Rinascita*, Roma 1959, p. 228.
[102] G. Oldrini, *György Lukács e i problemi del marxismo nel novecento*, La Città del Sole, Napoli 2009, op. cit., p. 320.

lettico, che rinveniva comuni leggi della natura e della storia riducendo la prassi libera dell'uomo, attraverso l'elaborazione di una ontologia dell'essere sociale che attribuisce all'uomo la categoria ontologica della prassi. Questo tentativo, tuttavia, va superato perché inscritto nel quadro di una concezione della verità come rispecchiamento della realtà che non ammette quindi la possibilità assiologia di un giudizio sulla realtà stessa.

L'ontologia dell'uomo di Kosík può essere conciliata con l'ontologia dell'essere sociale di Lukács. Per entrambe l'uomo, marxianamente inteso come ente naturale generico, è libera prassi oggettivante degli uomini che apre alla storia come continuità dei significati venuti in essere. L'uomo produce oggettivazioni e, al contempo, si autoproduce come essere umano differenziandosi dall'animalità. L'uomo nella sua individualità è quindi sempre un individuo storico e sociale, e non un individuo sociale isolato, colto nella sua astrattezza. Anche Lukács quindi critica il posizionamento dell'individuo isolato astratto, tipico della economia politica e di quelle «robinsonate della decadenza» rappresentate dall'esistenzialismo heideggeriano. La rappresentazione dell'individuo isolato assolve una funzione pratico-sociale all'interno di determinate forme sociali che inducono gli uomini, occultando la socialità dell'uomo. Nella società capitalistica la coscienza della propria genericità sociale da parte degli individui viene meno e sorge la rappresentazione del falso dato ontologico dell'individuo isolato da cui si originerebbero solo secondariamente le relazioni sociali.

Riprendendo l'ontologia aristotelica dell'uomo come animale sociale, Lukács definisce l'uomo isolato solo all'interno della società, non come *prius*. L'uomo è dunque, secondo Aristotele, Hegel Marx, ma anche Goethe, un ente sociale. La genericità dell'uomo quindi non è muta, ma si specifica in forme di socialità attraverso, secondo Marx, il cammino della storia. È nelle relazioni sociali incardinate sul lavoro che l'uomo esce dalla genericità muta e nasce a genere umano sociale. Attraverso la prassi oggettivante ed oggettivata l'uomo crea il mondo sociale e, nel contempo crea se stesso.

Anche per Lukács come per Kosík l'essere sociale è caratterizzato dalla prassi oggettivante ed oggettivata dell'uomo ed ha una dimensione storica. Così come nel lavoro si dà una dialettica tra fini scelti ed imposti alla natura, a partire dalla conoscenza della causalità della natura stessa, allo stesso modo in generale la prassi degli uomini è attraversata da una dialettica tra fini e causalità che produce la ragione storica. La storia come dimensione dell'essere sociale è per entrambi frutto dell'azione degli uomini ma non riducibile solo a questa. La ragione storica dell'essere sociale è così superindividuale e, nello stesso tempo, originata dalle azioni teleologiche degli uomini. La prassi umana atta a modificare l'esistente è quindi descritta come alternativa ad una prassi apparente del moralismo astratto, tipica dell'«anima bella romantica» (criticata da Hegel) e degli ideali regolativi kantiani (orientati ad un dover essere utopico) e ad una prassi che sia manipolazione (come quella consumatasi sotto il comunismo storico novecentesco e tuttora in atto nella società capitalistica).

La libertà dell'uomo di essere ente attivo rispetto alla sclerotizzazione della realtà sociale in cui vive, che non deve essere confusa con la condizione umana, e di potersi orientare verso progetti di emancipazione è incardinata sulla considerazione delle tendenze del presente storico in cui si vive (e non nella contrapposizione al presente di un dover essere astratto) e sulla considerazione della componente casuale che si inserisce tra i progetti di emancipazione e i risultati conseguiti. Sia per Lukács che per Kosík la storia fatta dagli uomini si scontra con fattori di imprevedibilità, con la "durezza del reale" che esclude una concezione troppo ottimistica e prometeica dell'agire umano. La tensione presente nella riflessione lukacsiana tra libertà e casualità ha portato alcuni suoi ex-allievi ad individuare due ontologie nell'*Ontologia dell'essere sociale*.[103] La negazione di qualsiasi legalità immanente alla storia e la riconduzione di questa alla prassi libera degli uomini non assicurano tuttavia la completa concretizzazione dei tentativi di emancipazione umana.

È necessario approfondire il discorso circa la prassi degli uomini facendo riferimento all'etica come ambito della prassi consapevole degli uomini che con il suo carattere di socialità permette di superare la trascendenza del dover-essere e di ripiegare nell'immanenza della società. La libertà che sta alla base dell'etica è quindi una libertà concreta, sociale e non astratta, che in primo luogo ha come riferimento valoriale i fini scelti per il lavoro. Ritorna in Lukács rispetto alla genesi dei valori legata all'etica, come sfera della prassi sociale che supera in concretezza l'astrattezza della morale, quel *tertium datur* tra relativismo storicistico e dogmatismo logico-astratto presente anche in *Dialettica del concreto* di Kosík, ossia la continuità dello sviluppo umano attraverso il flusso storico. I valori non si pongono come unicamente derivabili dalle condizioni relative al periodo storico e non si danno nemmeno in una eternità trascendente rispetto alle condizioni sociali e storiche stesse. Nello storicismo relativistico si può procedere a una sistematizzazione dei valori secondo un'operazione esterna alla genesi stessa dei valori mediante l'elaborazione di tipologie valoriali soprastoriche. Nel dogmatismo non si considera la genesi storica dei valori mediante la prassi umana ma si colgono i valori come datità eterne indifferenti alla prassi storica umana.

È invece nella trama storica che prende forma nelle società che geneticamente, da condizioni situate, sorgono i valori che possono entrare nel processo di costituzione dell'essere sociale. I valori autentici, quindi, sono quelli che entrano a far parte attivamente del processo dell'essere sociale. Questo discorso rimanda alla concezione di Lukács e di Kosík circa la totalità sociale. Questa è descritta come persistenza nel divenire: l'essere sociale si va costituendo in una continuità mediante il divenire. Scrive Lukács: «La continuità della sostanza nell'essere sociale è però la continuità dell'uomo, della sua crescita, dei suoi problemi, della sue alternative».[104]

[103] Cfr. *Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács, di F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus, M. Vajda*, in "Aut-Aut", n. 157, Milano 1977.
[104] G. Lukács, *Ontologia dell'Essere sociale*, op. cit., p. 394.

Questa frase ci permette di cogliere la relazione tra l'ontologia dell'essere sociale e l'ontologia dell'uomo nel comune riferimento all'autoproduzione umana mediante la prassi oggettivante e oggettivata che apre alla storia. L'essere sociale si costituisce nella produzione e riproduzione della vita umana con l'economia al cui centro vi è il lavoro dell'uomo come prassi oggettivante. L'uomo è per entrambi i filosofi, che seguono Marx, un ente generico e quindi sociale, è un ente che esprime la sua genericità nel lavoro che fonda le relazioni tra gli uomini. L'uomo, inoltre, è un ente storico che nel corso storico può creare società in cui si allenta il legame con la genericità, in cui si perde quindi il legame con gli altri uomini e si percepisce il lavoro, gli uomini come mezzi atti a soddisfare la propria esistenza. È nella storia che l'uomo si sviluppa, mediante la prassi sociale, attraverso la dialettica tra individualità e genericità. Anche in Lukács la particolarità singolare può elevarsi ad individualità libera in una società che permette la riappropriazione della genericità umana, negata dalla società capitalistica. L'insistenza sulla genericità dell'uomo nell'*Ontologia dell'essere sociale*,[105] seppur nell'abbandono della funzione ideal-tipica attribuita alla classe proletaria in *Storia e coscienza di classe*[106], non si definisce come universalismo privo di conflittualità ma come genericità da conquistare attraverso le lotte di classe, in accordo con il pensiero di Kosík.

La storicità dell'essere sociale è riconosciuta da entrambi i filosofi, anche se la concezione della filosofia come ideologia non permette a Lukács di mantenere quel punto di vista veritativo appannaggio della filosofia per Kosík. La filosofia quindi non è solo rispecchiamento dell'essere ma valutazione dell'essere stesso nella sua storicità. Il tener fermo il valore veritativo della conoscenza filosofica permette a Kosík il giudizio sulle potenzialità umane dispiegate nella storia, potenzialità che possono orientare la prassi nel presente. Questa prassi quindi non è un mero dover essere ma nemmeno un realismo politico di matrice utilitaristica: è pratica etica, libera ma non relativistica.

[105] *Ibidem*.
[106] Cfr. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, op. cit.

9. L'eredità di Kosík. La critica alla società capitalistica attraverso una concezione veritativa della filosofia: critica dello storicismo, dell'economicismo, del sociologismo

In questo paragrafo conclusivo si cercherà di individuare l'eredità del pensiero di Karel Kosík rispetto alla prospettiva di una critica alla società capitalistica che oggi attraversa una fase di assolutizzazione, non ancora emersa all'epoca della pubblicazione di *Dialettica del concreto*.[107]

Il centro gravitazionale dell'eredità kosikiana consiste nella riabilitazione della filosofia a conoscenza veritativa di natura logico-ontologica, eredità "inattuale" rispetto ai nostri tempi che obliano lo stesso concetto di verità. Oggi, infatti, in ambito filosofico si nega alla filosofia qualsiasi pretesa veritativa in nome del pensiero debole, del pensiero della differenza, dell'epistemologia, ecc. La verità, per Kosík, è da intendersi come unità dialettica di soggetto (umanità) e oggetto (realtà sociale) che viene a costituirsi nel processo storico. La verità non è quindi una categoria teorica, ma è legata alla riproduzione della realtà sociale, alla totalità sociale giudicata qualitativamente. Essa è ciò che ci permette di distinguere ciò che è falsità, ciò che è menzogna. Accostatici alla realtà sociale del nostro tempo, il sistema capitalistico planetario, come una totalità, l'istanza veritativa della filosofia ci induce a porre delle domande di senso circa l'intreccio di economia, scienza e tecnica che lo costituisce.

La verità così intesa permette, nello stesso tempo, di criticare lo storicismo, l'economicismo e il sociologismo, visioni ideologiche che hanno caratterizzato e continuano a caratterizzare diverse posizioni marxiste.

Lo storicismo fa coincidere il senso della storia con il flusso temporale degli eventi e sfocia così in un relativismo per cui tutto è relativo al proprio tempo storico. Non si distingue dal mero scorrere degli eventi la costituzione di un piano storico ideale, non si distingue il relativo dalla validità universale (assoluto) attraverso il relativo. Il relativismo storicistico impedisce una valutazione esterna all'effettualità perché dissolve l'ontologia (l'essere) alle condizioni storico-sociali mutanti nel tempo eliminando la dialettica di relativo e assoluto del processo storico.

L'economicismo consiste nella considerazione delle forze produttive all'interno dello sviluppo della società (con una sottovalutazione dei rapporti sociali che intercorrono tra gli uomini rispetto al possesso dei mezzi di produzione), e il sociologismo consiste nell'individuazione delle forze sociali atte a promuove l'emancipazione umana (secondo una riduzione dell'uomo a maschera sociale).

Storicismo, economicismo e sociologismo sono le espressioni del rifiuto di un discorso ontologico come quello kosikiano (di matrice hegeliana), atto a individuare un'ontologia dell'uomo e a riconoscere alla filosofia una valenza veritativa.

La prassi legata ad una ontologia dell'uomo è pratica di superamento della «gabbia d'acciaio» del *Gestell* (impianto) del capitalismo sulla base della riappro-

[107] Cfr. K. Kosík, *Dialettica del concreto*, op. cit.

priazione da parte dell'uomo della sua genericità, delle sue possibilità. La dialettica come pensiero che smuove le feticizzazioni della pseudo concretezza, e soprattutto la dialettica come metodo rivoluzionario, non è intesa come un ritorno ad una situazione originaria da cui l'uomo si sarebbe allontanato: essa non segna dunque la ricomposizione di una frattura originaria, ma il superamento di una condizione di alienazione per una emancipazione che riconsegni all'uomo le sue potenzialità come ente naturale generico. La stessa prassi è quindi, al di là del riduzionismo sociologico, espressione della possibilità propria dell'uomo di trascendere la situazione in cui si trova. La prassi rivoluzionaria apre al futuro temporalizzando il presente naturalizzato, accettato passivamente dagli individui. L'azione degli uomini origina la storia autentica come continuità dell'esistenza dei prodotti dell'attività stessa degli uomini (linguaggio, forze produttive, ecc.) e come costituzione dell'uomo.

L'ontologia dell'uomo di Kosík permette quindi di pensare il superamento della condizione di alienazione dell'orizzonte capitalistico per la creazione di uno spazio sociale emancipato che trova nella storia autentica un termine di riferimento normativo.

Parte Seconda

Esperienza del "socialismo realizzato", ontologia dell'uomo, dialettica del concreto.

Riflessioni a partire dal pensiero di Karel Kosík

1. L'oggetto di questa seconda parte ed i suoi tre punti filosofici principali

Questa seconda parte libro è solo in via subordinata l'ulteriore approfondimento su Karel Kosík, in quanto l'aspetto principale sta nella posizione teorica secondo cui, *oggi*, il profilo ontologico-sociale (Lukács) ed ontologico-esistenziale (Kosík) – debitamente rinnovato ed arricchito con il bilancio delle esperienze storiche dell'ultimo trentennio (1979-2009) –, rappresenta la migliore base di partenza per un rinnovamento non solo della cosiddetta "filosofia marxista" (non è infatti questo l'aspetto principale, che non è identitario o di "scuola", ma veritativo e sociale), ma della filosofia *tout court*, investita da ondate di irrilevanza, relativismo ed accademizzazione che la possono portare ad una crisi fatale (almeno in questa epoca storica).

Il tema verrà diviso in tre parti, che sono però strettamente legate insieme.

In primo luogo, si tratterà di fare onore a Karel Kosík non solo come pensatore marxista e vittima di una burocrazia "comunista" dispotica e suicida, ma come uno dei principali pensatori europei della seconda metà del Novecento. A causa della «seconda restaurazione» in corso (Alain Badiou), pensatori come Kosík sono oggi generalmente "silenziati", perché le oligarchie dominanti, fortemente – anche se indirettamente – collegate con i gruppi universitari politicamente corretti, vogliono proporre un'immagine ideologica semplificata e liquidatoria dell'intero fenomeno del comunismo storico novecentesco (1917-1991) come delirio estremistico, inefficienza burocratica, società dei campi di lavoro e dello spionaggio reciproco generalizzato, all'interno del Novecento intero visto come secolo delle utopie totalitarie e delle ideologie assassine. Questo scenario, che sarà forse leggermente modificato dagli effetti indiretti a lungo termine della crisi economica scoppiata nel 2008 (ma non bisogna nutrire eccessive speranze, dato il radicamento inerziale capillare dei gruppi intellettuali universitari reclutati nel trentennio 1978-200), è oggi dominante. Esso deve soprattutto "silenziare" tutti i pensatori marxisti (Lukács, Bloch, Kosík, Petrovic, ecc.) che criticavano radicalmente il modello di socialismo al potere, e nello stesso tempo mantenevano ferma la critica al capitalismo e conservavano la prospettiva comunista. Al posto di costoro, vengono incensati i critici liberali del comunismo (Arendt, Berlin, Aron, Bobbio, Kelsen, Pareto, ecc.), e cioè coloro che il comunismo proprio non lo volevano per niente, né in versione staliniana né in versione democratizzata.

Parlare di Kosík è quindi, *oggi*, un atto politico, e non solo un atto filosofico. Verranno evidenziati soprattutto tre aspetti del pensiero di Kosík: il suo profilo filosofico, interpretato come una particolare versione ontologica della filosofia della prassi, che si situa quindi idealmente "a metà strada" tra la filosofia della prassi pura (Antonio Gramsci) e l'ontologia pura dell'essere sociale (György Lukács); la sua critica alla burocrazia, che vede la burocrazia stessa come fattore di desocializzazione e di corporativizzazione sociale, e che appare particolarmente adeguata a spiegare l'altrimenti difficilmente spiegabile triennio 1989-1991; ed infine, la sua concezione del socialismo come democrazia socialista integrale, che unisce la li-

bera associazione dei produttori con il più ampio diritto garantito alla libertà di espressione parlata e scritta.

Prendendo spunto da Kosík, si allargherà poi il discorso alla situazione generale dei filosofi di orientamento marxista e comunista all'interno dei sistemi socialisti. Questa situazione non aveva nulla a che vedere con quella degli intellettuali marxisti nei paesi capitalistico-liberali (non parliamo invece degli intellettuali marxisti nei paesi di tipo fascista), che avevano il privilegio dell'irresponsabilità più totale e della coltivazione legalmente consentita della schizofrenia, ma assomigliava maggiormente alla situazione medioevale dei "cristiani eretici" e dei "credenti perseguitati". La formazione economico-sociale dominante nei paesi a cosiddetto "socialismo reale" era infatti una inedita struttura di tipo parafeudale, una sorta di feudalesimo sociale egualitario, del tutto incomprensibile all'ipocrisia occidentale, sia nella sua variante liberale "di destra", sia nella sua variante socialista "di sinistra".

L'interpretazione data di questa peculiare situazione sociale ed esistenziale ci ha portato a modellizzare tre atteggiamenti particolari. Primo, l'adattamento subalterno ed opportunistico al dispotismo politico-sociale prevalente, che portava ad una sorta di figura fenomenologica hegeliana caratterizzata faustianamente dal perdere l'anima se si voleva fare carriera ed avere denaro, potere ed onori. Secondo, la coltivazione di un furioso ed assoluto anticomunismo metafisico integrale, per cui l'odio verso il regime era esteso in vario modo allo stesso pensiero di Marx, al marxismo, al socialismo ed al comunismo. Terzo, e questo ha riguardato appunto figure come Lukács, Kosík, Bloch, Ilienkov, Petrovic, Bahro, Tertulian, ecc., una sorta di necessario rifugio nell'universale ontologico, solo modo di salvare le proprie convinzioni anticapitalistiche e comuniste. È in particolare questo terzo punto che si cercherà di esplorare nelle pagine che seguono.

In terzo luogo, infine, giungeremo rapidamente alle conclusioni "attuali". L'eredità che questi grandi ci lasciano è quella appunto di una fondazione ontologica universalistica della critica al capitalismo e della ridefinizione democratica e libertaria del comunismo, sia nella variante dell'ontologia dell'essere sociale vera e propria (Lukács), sia nella variante (a nostro avviso largamente complementare) di una ontologia esistenziale dell'uomo (Kosík). Non ci si può peraltro fermare alle loro sintesi teoriche. E nello stesso tempo, non si può prescindere da loro, mentre bisogna congedarsi, educatamente ma fermamente, sia da Francoforte (Adorno), sia da Parigi (Althusser).

2. La Seconda Restaurazione. Venti anni di oscuramento (1989-2009)

Il presente "oscuramento" di pensatori come Lukács, Bloch, Kosík, Ilienkov, Petrovic, Bahro, ecc., non è affatto qualcosa di casuale e contingente, ma è un *fatto sociale* (Durkheim), che deve essere interpretato in termini marxiani di committenza indiretta, causalità ideologica strutturale, falsa coscienza necessaria dei gruppi intellettuali, ed edificazione di nuovi profili ideologici "politicamente corretti" commissionati ai tre principali agenti sovrastrutturali del moderno ipercapitalismo assoluto postborghese e postproletario, il ceto politico-amministrativo privo di coscienza infelice, il circo mediatico della manipolazione televisiva ed infine il clero universitario.

Cerchiamo di imparare da Hegel, e di interpretare filosoficamente «il nostro tempo appreso nel pensiero». Per ora, la bussola relativamente migliore che conosciamo è il filosofo francese Alain Badiou, che ha connotato positivamente il Novecento non come secolo delle utopie totalitarie e delle ideologie assassine, ma come secolo che «ha avuto la passione del reale», ed ha invece connotato negativamente gli ultimi vent'anni come epoca della «*seconda restaurazione*». Non siamo sicuri di condividere integralmente la lettera e lo spirito di Badiou, ma ne accogliamo il suggerimento, dandone una interpretazione in tre punti successivi.

In primo luogo, anche per noi il Novecento è stato un secolo positivo, in quanto ha avuto effettivamente la *passione del reale*, che interpretiamo come la volontà collettiva di imporre il primato della politica sull'economia, e più esattamente il primato della volontà politica organizzata sugli automatismi disumani ed impersonali del meccanismo economico feticizzato. Ovviamente, questo non significa esaltare o assolvere Auschwitz, Birkenau, Hiroshima, Nagasaki, Dresda, i *lager* nazisti, i *gulag* sovietici, le guerre di Corea e del Vietnam, ecc. Tutto ciò deve essere ovviamente compreso perché non avvenga *mai* più. Intendiamo dire che il Novecento ha cercato, in molti modi, diversi e non certo omogenei politicamente e moralmente, di reimporre la sovranità della politica sull'economia in almeno cinque modi diversi: il comunismo storico novecentesco realmente esistito, da valutare in modo del tutto indipendente dal riferimento ideologico al modello utopico-scientifico di Marx (l'ossimoro è ovviamente intenzionale, e per nulla casuale); le varie forme di fascismo e di nazionalsocialismo sociale, al netto di tutti i loro ideologismi razzisti, eurocentrici, colonialisti ed imperialisti, che ovviamente non ci sogniamo affatto di giustificare o di "banalizzare", le socialdemocrazie scandinave di redistribuzione fiscale, con tutta la loro sgradevole zavorra eugenetica; i vari populismi redistributivi a base carismatica (peronismo argentino, nasserismo egiziano, ecc.); ed, infine, i vari movimenti anticoloniali di liberazione nazionale (Cina, Vietnam, paesi africani), del tutto indipendentemente dalle restaurazioni capitalistiche posteriori al decennio 1976-1986.

In secondo luogo, il recente ventennio della «*seconda restaurazione*» presenta molti interessanti aspetti analogici con la «*prima restaurazione*» del quindicennio 1815-1830. Allora si trattava di demonizzare l'intero Settecento come secolo del-

la corrosione illuministica, e la rivoluzione francese del 1789 come esito politico inevitabile di questa corrosione filosofica. Ora si tratta di demonizzare l'intero Novecento come secolo delle utopie totalitarie e delle ideologie assassine, e la rivoluzione russa del 1917 come origine di tutti gli incubi successivi (guerra civile europea in Nolte, illusione totalitaria in Furet, ecc.). A prima vista, non c'è quasi nulla in comune fra il conservatorismo religioso tradizionale di un De Maistre ed il disincanto postmoderno verso le grandi narrazioni di un Lyotard, ma a vedere da vicino si tratta di equivalenti ideologici assolutamente «omeomorfi» (uso qui la categoria proposta da Panikkar). Il pensiero della restaurazione e del pentimento elaborato razionalmente delle proprie illusioni rivoluzionarie, infatti, esercita l'identico ruolo sistematico-ideologico sia che si richiami a Dio, alla Madonna, ai Santi ed alla tradizione sia che si richiami a Nietzsche, Weber ed il disincanto per il fallimento dello storicismo di Gramsci o delle illusioni autogestionali di *Socialisme ou Barbarie*.

In terzo luogo, il pensiero della «*seconda restaurazione*» deve sopra ad ogni altra cosa produrre un effetto di "oscuramento" e di demonizzazione verso l'intero fenomeno del comunismo storico novecentesco, cancellandone accuratamente non solo il ruolo geopolitico esercitato, ma anche e soprattutto la critica umanistica interna di tutti i pensatori (Lukács, Kosík, Bloch, Bahro, Petrovic, Ilienkov, Tertulian, ecc.), che pur respingendo il modello socio-politico dei regimi comunisti, non avevano abbandonato la critica al capitalismo e il progetto di autoriforma democratica radicale interna del comunismo. Il silenziamento deve presentare costoro come poveri *illusi*, o addirittura, se possibile, come *collusi* verso il regime dispotico. Ad essi vengono idealmente contrapposti i "disincantati da sempre", gli anticomunisti di matrice liberale, eretti a soli testimoni autentici del Novecento.

La cosa è ad un tempo oscena e fastidiosa. E tuttavia questo è lo spirito dei tempi (*Zeitgeist*) in cui ci muoviamo. Il profilo che si vorrebbe imporre al corrivo ceto degli intellettuali, prevalentemente mediatico-universitari, si basa su tre colonne ideologiche ossessivamente propagandate: l'internità spirituale e politica all'impero americano, identificato come il garante della superiorità morale dell'Occidente verso tutti i fondamentalismi, le dittature e gli "stati-canaglia"; la nuova religione olocaustica dell'espiazione illimitata dell'Europa, che deve sublimare il proprio complesso di colpa per Auschwitz, eretto in eccezione imparagonabile con tutto il resto (Hiroshima, Dresda, ecc.), con l'occupazione indeterminata degli USA in Europa con basi militari dotate di armi atomiche; ed infine la teologia interventistica a bombardamento asimmetrico dei diritti umani, con tribunali europei che condannano i violenti di tutto il mondo, con l'eccezione dei violenti americani, anglosassoni e sionisti.

Non ne usciremo ovviamente presto. Ma riproporre persone per bene come Kosík è pur sempre un piccolo atto di resistenza. E tuttavia, alcune note ulteriori sulla situazione attuale non sarà carta del tutto sprecata.

3. Il fantasma metafisico di Stalin: dalla demonizzazione teologica alla parziale rivalutazione storica

La generazione di Karel Kosík (nato nel 1926) è cresciuta, maturata e invecchiata all'interno di esperienze storiche che si allontanano nel tempo, e che rischiano di non essere più comprese da una giovane generazione nata dopo la dissoluzione di quel maestoso esperimento di ingegneria sociale sotto cupola geodesica protetta (Jameson), variamente chiamato sistema staliniano, economia amministrativa di comando, socialismo reale, totalitarismo, oppure *comunismo storico novecentesco realmente esistito*, che è la dizione che preferiamo, in quanto permette di distinguere fra questo comunismo storico ed il comunismo utopico-scientifico di Marx (ancora una volta l'ossimoro è del tutto intenzionale, per connotare provocatoriamente una ambivalenza non risolta all'interno dello stesso pensiero di Marx).

Karel Kosík aveva dodici anni nel 1938, quando le truppe di Hitler occuparono Praga. Ne aveva diciannove nel 1945, quando Praga fu liberata dalle truppe russe. Ne aveva ventidue nel 1948, quando la Cecoslovacchia diventò "comunista", dando luogo ad un esperimento di stalinismo operaistico molto radicale ed anzi "estremistico". Ne aveva quarantadue, ed era quindi in piena maturità intellettuale e politica nel 1968, quando ci fu la famosa *Primavera di Praga* e la successiva occupazione militare sovietica. Dal momento che Kosík fu un sostenitore aperto e militante della cosiddetta *Primavera di Praga*, perse poi il posto di lavoro all'università, diventò un esule interno sottoposto a snervante sorveglianza, e scrisse addirittura un testo in cui affermava «sono morto e tuttavia vivo». Aveva poi sessantatre anni nel 1989, quando il sistema socialista crollò e si dissolse in tutto l'Est europeo, e cominciò la restaurazione capitalistica più sfrenata, che ovviamente a Kosík non piacque per nulla, perché restò fino alla morte un sostenitore della riforma democratica del socialismo ed un critico radicale del capitalismo.

In un testo pubblicato in lingua italiana nel 1999 Kosìk afferma di aver sempre vissuto in un contesto di successivi violenti cambi di proprietà e di espropriazioni amministrative forzate. Nel 1938 espropriarono le proprietà degli ebrei. Nel 1945 espropriarono le proprietà dei tedeschi e dei collaborazionisti locali. Nel 1948 espropriarono massicciamente i cosiddetti "borghesi", e non solo quelli ricchi, ma anche quelli piccoli e medi, in un'orgia di espropriazioni "operaie" spesso a mano armata. Nel 1989, infine, cominciò una ondata di riappropriazioni private, che portò in primo piano la figura che Kosík definì dell'«arricchito», che sostituì massicciamente il precedente «proletario». In questo ciclo di espropriazioni e di riappropriazioni – nota Kosík – il senso esistenziale della vita fu ridotto alle forme più brutali dell'*Avere*.

È quindi impossibile avvicinarsi all'opera filosofica di Kosík astraendo del tutto dal contesto storico e sociale, caratterizzato dal cosiddetto "stalinismo". E per questo bisogna *riappropriarsi* di un concetto storico e razionale di stalinismo, lontano sia dalle demonizzazioni mediatiche e storiografiche sia dalle affrettate riabilitazioni "odierne".

La manipolazione mediatica, che ha raggiunto oggi livelli di saturazione impensabili anche solo quarant'anni fa, e cioè ai tempi di Karel Kosík o di Louis Althusser, ha bisogno di mandare messaggi manipolatori semplici ed efficaci, simili ai messaggi pubblicitari normali. Il messaggio politico, infatti, assomiglia sempre più al messaggio pubblicitario, in quanto deve "vendere" immagini semplificate del mondo, in cui gli adulti possano essere adeguatamente "infantilizzati". E dal momento che le favole per i bambini sono costruite su figure semplici ed univoche, senza complicazioni, ambiguità o sfumature, in cui il *Buono* è buono e il *Cattivo* è cattivo, nello stesso modo la comunicazione storica e politica deve basarsi sulla personificazione elementare del bene (Gandhi, Madre Teresa di Calcutta, ecc.) e del male (Hitler, Stalin, ecc.). Il codice del vero malvagio oggi è il *dittatore totalitario unificato a due facce*, Hitler con i suoi baffetti e Stalin con i suoi baffoni.

La storiografia universitaria segue nell'essenziale la logica demonizzante della pubblicità, in base alla costrizione interiorizzata del *politicamente corretto*, il sostituto flessibile e *soft* della Inquisizione nel medioevo culturale contemporaneo. La "riduzione a Stalin" dell'intero fenomeno del comunismo storico novecentesco realmente esistito è un'arma ideologica di incredibile potenza, in quanto questa *reductio ad stalinum* lo trasforma in un fenomeno globale e sferico senza fessure, vero sgradevole incidente di percorso della storia della libertà. Si tratta di qualcosa di molto simile all'interpretazione "parentetica" data da Benedetto Croce al fascismo italiano nel 1943, in cui il fascismo era connotato come sgradevole ma passeggera "parentesi" della storia della libertà. Nel 1989 l'interpretazione data da Croce al fascismo nel 1943 è stata ripetuta anche per il comunismo. Una parentesi sgradevole del normale cammino della storia. È ovvio che all'interno di questo contesto ideologico c'è soltanto spazio per i normali critici liberaldemocratici del comunismo, quelli che "lo avevamo sempre detto, e non ci siamo fatti mai illusioni" (Aron, Berlin, Hannah Arendt, Kelsen, Einaudi, ecc.) mentre per i Kosík, Lukács, Bloch, Petrovic, Bahro, ecc., non ci deve essere spazio ma solo silenziamento.

La cosa è talmente grottesca, ridicola e vergognosa da provocare una reazione riequilibratrice contraria di cauta rivalutazione di Stalin, sia sul versante "geopolitico" che sul versante propriamente politico- sociale. In Italia Domenico Losurdo ha recentemente scritto un saggio di parziale rivalutazione della figura storica di Stalin. In Grecia il diciottesimo congresso del Partito Comunista Greco, forza non marginale nel panorama sociale e parlamentare greco, ha annunciato una riabilitazione esplicita del modello staliniano di comunismo. In Russia i nostalgici del comunismo hanno ormai del tutto riabilitato Stalin, e visto in Krusciov non solo il noto destalinizzatore del XX congresso del PCUS del 1956, ma anche il primo responsabile della successiva deriva politico-sociale sfociata nella completa restaurazione capitalistica del 1991. I movimenti marxisti-leninisti, attivi in molte parti del mondo, ed il loro organo di coordinamento ILPS, sono concordi nel mantenere il faccione di Stalin fra i loro cinque faccioni di riferimento (nell'ordine Marx, Engels, Lenin, Stalin e Mao, più il leader locale che ovviamente cambia da paese a paese).

Pur non riconoscendoci affatto politicamente ed ideologicamente in questa corrente politica, no appreziamo neppure i ghigni ed i sorrisini sprezzanti da intellettuale europeo benestante. I fallimenti storici degli intellettuali europei nell'ultimo quarantennio sono infatti stati tali da far sì che, se avessero ancora quella vecchia virtù chiamata "comune senso del pudore", dovrebbero contare fino a quattrocento prima di prodursi nei loro sorrisini di disprezzo verso chi continua ad opporsi al capitalismo e all'imperialismo.

E tuttavia, finché ci muoviamo pendolarmente tra il polo dei demonizzatori mediatici di Stalin (polo assolutamente dominante, che copre il 98% dello spettro intellettuale) e dei suoi cauti e problematici rivalutatori (polo dominato, che copre circa il 2% dello spettro intellettuale, e che appunto in ragione della sua estrema minoranza attira maggiormente la nostra attenzione – in un mondo rovesciato, solo il "rovescio" è interessante, il "diritto" rappresenta solo il conformismo ideologico del potere) non riusciremo mai a ricollegarci razionalmente al contesto della generazione filosofica di Karel Kosík. Per questa generazione l'URSS era un problema filosofico prima di essere un problema ideologico, politico e sociale. E dunque di questo dovremo soprattutto trattare.

4. La natura sociale dell'URSS come problema filosofico e di filosofia della storia. Il problema della burocrazia comunista da Leone Trotzky a Karel Kosík

La comprensione del contesto storico ed ideologico della generazione dei Kosík, che essendo nato nel 1926 aveva già come suoi "padri" la generazione dei Bloch e dei Lukács (nati entrambi nel 1885), presuppone l'analisi di due problemi strettamente interconnessi al punto di farne di fatto uno solo, e cioè il problema della rivoluzione russa del 1917 e della natura sociale del comunismo reale come oggetto filosofico della filosofia della storia propriamente detta, ed il problema della corretta comprensione della burocrazia comunista, che aveva indiscutibilmente "espropriato" la sovranità popolare intesa come autogoverno politico ed autogestione economica. Sebbene i due problemi siano in realtà uno solo, e la loro separazione sia soltanto una operazione scolastica ed astratta, saranno trattati in ordine uno dopo l'altro, avvertendo però che si tratta – è bene ripeterlo - di un problema *filosofico*, o più esattamente di filosofia della storia, laddove i connessi aspetti politico, economico, sociale, geopolitico, giuridico-giudiziario, ecc., vi erano subordinati.

Il pensiero di Marx può essere inteso ed interpretato in vari modi, e non ne consideriamo illegittimo alcuno, dal momento che non ci relazioniamo con Marx in termini di infallibile *auctoritas* religiosa, di cui si tratterebbe di dare *finalmente* la *vera* ed *unica giusta* interpretazione. Crediamo che con il triennio 1989-1991 e la vergognosa dissoluzione del comunismo storico novecentesco realmente esistito (1917-1991) siano venute meno le condizioni socio-politiche che facevano da rimando strutturale a questa religiosizzazione del marxismo. Venute meno queste condizioni socio-politiche (struttura), e quindi ideologiche (sovrastruttura), il pensiero di Marx è tornato ad essere liberamente interpretabile, e si tratta ora di strapparlo (ma onestamente non si sa come) al congelamento universitario e/o all'identitarismo settario dei piccoli gruppi "militanti".

Ogni interpretazione di Marx oggi è necessariamente personale. Nella nostra interpretazione Marx è fondamentalmente e sopra ogni altra cosa un *filosofo della storia* di tradizione occidentale, e tutto il resto del suo pensiero (teoria dello sfruttamento, teoria del plusvalore, teoria della crisi, teoria del nesso dialettico fra sviluppo delle forze produttive sociali e natura classistico-antagonistica dei rapporti sociali di produzione, teoria del commercio mondiale, teoria dell'alienazione e del feticismo delle merci, ecc.) è in vario modo subordinato all'espressività fondante e fondamentale, e cioè alla sua filosofia della storia.

Questa filosofia della storia[108] è tuttora attuale e fresca come un secolo e mezzo fa, in quanto si basa su di una intuizione olistica espressiva sulla natura distruttiva delle dinamiche del modo di produzione capitalistico. Pensare che la "smentita" del fallimento storico del comunismo novecentesco possa *minimamente* modificare

[108] Che è anche la ragione personale per cui "l'autore del 1943" è diventato allievo di Marx a 18 anni e lo rimarrà certamente per tutto il corso della vita che gli resta.

la natura di questa intuizione olistica complessiva è un profondo errore ideologico e soprattutto psicologico del punto di vista liberaldemocratico nelle sue diverse varianti. Cogliamo l'occasione per segnalarlo al lettore estraneo alla filosofia comunista della storia, in modo che non finisca con il credere veramente alla menzogna ideologica per cui le «dure repliche della storia» farebbero passare l'intellettuale onesto e razionale dalla illusione comunista (Furet) alla riconciliazione bobbiana ed habermasiana con l'universo sociale capitalistico. Il comunismo filosofico, infatti, si basa su di una intuizione olistica espressiva della totalità sociale, che soltanto in un secondo tempo viene "razionalizzata" *a posteriori* con argomenti variamente "marxisti".

Secondo lo storico delle idee Koselleck il concetto unitario di storia universale inteso come concetto unificato di tipo trascendentale-riflessivo (la *Storia*, e non le diverse storie) nasce soltanto verso la metà del Settecento europeo, e prima non c'era. È possibile interpretare questa nascita in due modi diversi, come autoaffermazione razionale della modernità (Blumenberg, ma anche Cassirer) senza significative tracce religiose precedenti, oppure come secolarizzazione della precedente storia biblica della salvezza dell'umanità (Carl Schmitt, ma anche Karl Löwith).

Pensiamo invece, come allievi di Marx, che anziché porsi il dilemma astratto se si tratti della secolarizzazione di una precedente escatologia biblica di tipo messianico oppure di una razionalizzazione illuministica posteriore, sia più sensato e produttivo giungere alla conclusione che questa unificazione intellettuale del tempo storico, passato, presente e soprattutto futuro sia la ricaduta di un'altra unificazione sociale, quella della borghesia che comincia a pensarsi come classe universale, e pensandosi come classe universale, e quindi idealmente unificata, deve unificare tutto quanto le sta intorno, il lavoro (teoria del lavoro astratto ed omogeneo), il tempo (teoria del progresso), lo spazio (teoria del materialismo), ecc. Se questo processo storico è inteso nei suoi aspetti strutturali, diventerà del tutto secondaria l'opzione fra secolarizzazione biblica o autoaffermazione razionalistica.

Tutta la monumentale bibliografia sui rapporti di somiglianza e/o di inconciliabile differenza fra Hegel e Marx non deve far dimenticare neppure per un momento che Hegel e Marx *si muovono sullo stesso terreno*, che è quello della filosofia della storia. Il fatto che vi diano risposte diverse, che uno (Hegel) sia borghese (sia pure non un borghese con spirito capitalistico, ma piuttosto corporativo-terriero-artigiano), mentre l'altro (Marx) sia comunista (di matrice culturale borghese di "coscienza infelice", però), è certo interessante, ma di importanza secondaria, laddove invece assolutamente primario è il comune terreno di filosofia della storia. Non è un caso che i nemici marxisti di Hegel (Della Volpe, Althusser, ecc.) debbano negare che Marx sia un filosofo della storia, giungendo così paradossalmente (ma è una vendetta della dialettica) alla stessa conclusione di Croce, per cui il cuore del materialismo storico è quello di un canone storiografico utile agli intellettuali universitari.

Dal momento che il marxista è prima di ogni altra cosa un filosofo della storia, è del tutto ovvio e naturale che abbia cercato di interpretare il 1917 russo in termini

di filosofia della storia, come tappa cioè di un percorso storico unitario "ideale" di emancipazione umana. Ed il paradosso principale sta in ciò, che tanto più il marxismo sovietico spergiurava sul materialismo e negava istericamente l'idealismo, tanto più si affermava una interpretazione "idealistica" del significato cosmopolitico del significato universale della rivoluzione russa del 1917. Partiamo quindi da questa robusta base teorica di partenza.

Da che mondo è mondo, quando il Messia arriva, i "farisei" non lo riconoscono. E questo non avviene solo per vigliaccheria, ma per quella particolare stupidità conservatrice che consiste nel non sapersi distaccare dai modelli teorici acquisiti nella giovinezza e mai più abbandonati, per cui quando la storia concreta li smentisce si finisce per dire "tanto peggio per la storia". Quando arrivò il 1917 russo non era più vivo nessuno della generazione di Marx e di Engels (Marx avrebbe avuto novantanove anni ed Engels novantasette), e non sappiamo dunque come avrebbero reagito, se non per induzione empatica.

A nostro avviso, conoscendo Marx, il suo odio per il capitalismo era tale che scommettiamo l'avrebbe approvata, ma ci rendiamo conto che questo non è che un convincimento personale del tutto indimostrabile. Non è un caso che la generazione di mezzo di metà Ottocento (Karl Kautsky, Eduard Bernstein) si dissociò immediatamente dalla rivoluzione russa del 1917 e dal comunismo, e tutto questo appunto non deve affatto stupire, perché erano stati proprio costoro a dare del marxismo un'immagine deterministica, evoluzionistica e positivistica.[109]

Il solo teorico della vecchia generazione che non disse una sola parola contro la rivoluzione russa del 1917 fu Georges Sorel, e questo è curioso, dal momento che Sorel viene spesso gabellato come teorico di "destra" ed ispiratore di Mussolini. E se Sorel poté comportarsi in questo modo intelligente e rivoluzionario ciò è dovuto al fatto che questo ingegnere francese era sempre rimasto estraneo alle stupidaggini della concezione lineare ed evoluzionistica della storia, ed aveva precocemente adottato la sana concezione della scienza di Bergson.

Non è invece un caso che la generazione del 1885 (Lukács e Bloch in primo luogo) sia arrivata all'appuntamento del 1917 con la testa più sgombra e meno condizionata dalle stupidaggini dell'evoluzionismo positivistico di Kautsky, di Bernstein e di Plechanov. Essa si era formata su Simmel e su Weber, e ne aveva assorbito soprattutto l'immagine inquieta e dialettica della modernità (traduzione: della società capitalistica). Per questa ragione Lukács, Bloch, Korsch, Gramsci e tutti i loro coetanei non si fecero ingannare dalla stupida visione evoluzionistica che vedeva la guerra mondiale come una spiacevole interruzione del normale corso storico, ma compresero subito che si trattava di un evento dirompente che segnava il crollo generale della legittimazione globale della società borghese-capitalistica.

La loro adesione all'esperimento comunista in Russia avvenne proprio in base ad una intuitiva comprensione della filosofia della storia universale, che era co-

[109] Da tempo "l'autore del 1943" è arrivato alla conclusione che il positivismo è l'immagine del mondo più irrazionalistica che esita, con la sola (parziale) eccezione dell'evocazione delle anime dei defunti, dell'alchimia e della lettura dei fondi di caffè.

stretta dalle cose stesse a superare l'angusto (e colonialistico) punto di vista eurocentrico ed occidentalistico ed a lasciarsi indietro l'ideologia stadiale-evoluzionistica delle cosiddette "leggi" positivistiche della storia.[110]

E tuttavia, non solo il problema dell'adesione alla rivoluzione russa non finisce qui, ma non fa che cominciare. E si pone, ovviamente, il problema della natura della rivoluzione russa. Una "interruzione messianica" del normale corso della storia universale? Una correzione leniniana della teoria classica marxista sulla base della nuova teoria dell'imperialismo, in quanto tale sconosciuta a Marx? Un tradimento della lettera e dello spirito della dottrina di Marx? È allora del tutto normale che su questo punto si aprisse un dibattito, che nei suoi termini essenziali è *tuttora* in corso, anche se il fallimento dell'esperimento di ingegneria sociale sotto cupola geodesica protetta del triennio 1989-1991 gli ha tolto ogni aspetto "militante" per confinarlo *purtroppo* in un puro ambito storiografico ed astratto.

Fra i molti testi che hanno cercato di interpretare filosoficamente il grande evento del 1917 ne scegliamo soltanto tre, che però a nostro avviso colgono l'essenziale.

Il primo è il famoso articolo di Antonio Gramsci *La rivoluzione contro il Capitale*. È del tutto evidente che Gramsci non se la prende con il *Capitale* di Marx, ma con l'interpretazione positivistica, meccanicistica ed evoluzionistica del marxismo della Seconda Internazionale (1889-1914), sciaguratamente coerentizzata da Kautsky, il papa "rosso". Se si vogliono pedantemente ricercare le "ascendenze" teoriche di Gramsci, vediamo che c'è uno zero per cento di Kautsky ed un cento per cento di Sorel.

Non siamo degli specialisti di Gramsci, e quindi non sappiamo se Gramsci avesse o no letto la *Filosofia di Marx* di Giovanni Gentile del 1899. E comunque, l'avesse o meno letta, la sua concezione del marxismo come filosofia della prassi – che in quanto tale non ha alcun bisogno di una fondazione generale in una sottostante dialettica della natura – è esattamente la stessa di Gentile, ed il fatto che Gentile sia diventato fascista ed invece Gramsci comunista deriva da molti altri fattori biografici, sociologici e psicologici, ma non deriva assolutamente dal codice di interpretazione della filosofia di Marx, che in Gentile e in Gramsci è assolutamente identico. Del resto è quello che ha sempre sostenuto con dovizia di argomenti Amedeo Bordiga, rivale politico ed ideologico di Gramsci, soltanto che ciò che per lui è negativo per noi è invece assolutamente positivo, al netto del dibattito di linea politica del comunismo italiano fra il 1921 ed il 1926.

Il secondo è il breve testo di Lukács intitolato *Lenin*, pubblicato nel 1924 dopo la mote di Lenin, e scritto "a caldo" in un mese. Lukács individua in Lenin il portatore del concetto pratico di «attualità della rivoluzione», ed il fatto che dopo la grande mattanza imperialistica epocale della grande guerra del 1914-1918 la rivoluzione socialista diventa legittima al di là dei livelli di maggiore o minore sviluppo delle forze produttive e della tecnologia. Si tratta di una figura fenomenologica che Hegel non avrebbe mai potuto scrivere nel 1806, ma che nel 1924 si può e si

[110] Leggi più inesistenti del Santo Graal e del Tesoro dei Templari.

deve scrivere. Lenin è stato addirittura più grande di Marx (Lukács non l'ha detto, ma ci permettiamo di dirlo noi), in quanto ha impersonato la rottura storica contro due forme di falsa coscienza apparentemente opposte ma convergenti, la concezione borghese dell'economia capitalistica come fine della storia e come riproduzione illimitata dello stesso modello economico-sociale e la concezione "socialista" dell'evoluzionismo storico illimitato, per cui di fatto non esiste mai un parametro definito per sapere quando il capitalismo ha sviluppato *abbastanza* le forze produttive perché il socialismo si senta legittimato a sostituirlo "legalmente".

Il terzo è il testo di Walter Benjamin sul *Concetto di Storia*, noto anche come *Tesi sulla Filosofia della Storia*. Anche se si tratta di un testo del 1940, scritto cioè ventitré anni dopo la rivoluzione russa del 1917, si ha qui una piena legittimazione filosofica della "interruzione" del corso storico attuato dalla rivoluzione comunista. L'evoluzionismo socialdemocratico di matrice kautskiana è tanto più condannato quanto più la presa del potere nazionalsocialista del 1933 ha mostrato la totale inconsistenza di questa concezione. Leggiamo questo testo di Benjamin come una aperta legittimazione filosofica indiretta della rivoluzione comunista.

È assolutamente evidente che un evento come il 1917 comporta necessariamente un ciclo di illusioni seguito dialetticamente da un ciclo di delusioni. Ne *Il Passato di una Illusione* di Francois Furet del 1995 vengono scelti due personaggi emblematici (Pierre Pascal e Boris Souvarin) per illustrare un unico processo esemplare di disillusione, che si rovescia poi in anticomunismo totale e metafisico. Sono stati moltissimi nel Novecento coloro per cui il Dio in cui avevano creduto era poi fallito (Silone, Koestler, Spender, ecc.). Dal norvegese Quisling all'italiano Bombacci al francese Doriot non si contano i comunisti della prima ora che sono poi addirittura passati al fascismo ed al nazionalsocialismo. Tutto ciò è certo storicamente interessante, ma non tocca minimamente il problema della legittimità storica della rivoluzione russa, che non si trova assolutamente nel fantomatico rapporto contradditorio fra sviluppo delle forze produttive e natura classista dei rapporti di produzione capitalistici, ma si trova nella reazione alla sanguinosa mattanza imperialistica della prima guerra mondiale.

I primi a dissociarsi dagli sviluppi "comunisti" della rivoluzione russa furono i liberali radicali alla Bertrand Russell, gli anarchici delle varie correnti ed infine i comunisti dei consigli alla Gorter ed alla Pannekoek. Queste tre correnti politiche avevano tutte le loro ragioni per dissociarsi, ma nello stesso tempo sovrapponevano di fatto un modello ideale di democrazia socialista, autogoverno politico ed autogestione economica consiliare dei lavoratori che avrebbe potuto probabilmente svilupparsi in un'isola deserta non minacciata da nessuno, ma che non corrispondeva per nulla alla situazione geopolitica di "accerchiamento" della giovane Russia sovietica. Per questa ragione le loro critiche e le loro lamentele, lette oggi a distanza di quasi un secolo e sulla base del noto "senno del poi" appaiono ad un tempo idealmente fondate e materialmente del tutto incongrue.

E tuttavia, ben presto la critica radicale alla natura del sistema sociale comunista, che Stalin diresse con mano ferma dal 1924 al 1953, trovò il suo codice perma-

nente e stabile nella teoria della burocrazia di Leone Trotzky. Il fatto che un sistema socialista, anche dopo l'abbattimento armato o pacifico delle classi sfruttatrici, potesse essere minacciato dall'interno da una classe burocratica parassitaria, che avrebbe "espropriato" i lavoratori delle loro conquiste politiche e sociali, non era affatto una novità, ma era anzi un *topos* permanente della critica anarchica e socialista, che risaliva addirittura alle critiche di Bakunin a Marx. La giovane sociologia delle organizzazioni complesse, che Robert Michels applicò alle strutture dei partiti e dei sindacati socialisti, si mosse nella stessa direzione. Il modernista Alfred Loisy ed il marxista Karl Kautsky scrissero due opere parallele sulle origini del cristianesimo in cui arrivarono alla conclusione convergente per cui non avevano vinto i cristiani messianici e democratici, ma aveva invece vinto la chiesa burocratica e gerarchizzata. Kautsky comprese immediatamente che si sarebbe potuto fare una pericolosa analogia fra la chiesa cristiana e la socialdemocrazia, e mise subito le mani avanti con la sua consueta pedanteria affermando che lo sviluppo delle forze produttive avrebbe impedito la burocratizzazione del socialismo.

Sconfitto politicamente da Stalin fra il 1924 e il 1926, Trotzky volle elaborare una teoria sistematica che spiegasse in modo universalistico questa sconfitta, e la trovò in una trinità teorica fondata sui tre pilastri della rivoluzione permanente, dell'impossibilità della costruzione del socialismo in un solo paese, ed infine della burocrazia intesa come ceto parassitario di sfruttatori "statalisti" del popolo lavoratore, di cui Stalin sarebbe stato il capo e l'esponente politico. L'URSS era così descritta come uno stato operaio degenerato, i cui fondamenti restavano socialisti (dalla proprietà pubblica dei mezzi di produzione al principio della pianificazione economica), ma in cui sarebbe stata necessaria una "seconda rivoluzione" politica antiburocratica per realizzare la concezione rivoluzionaria marxista del socialismo come libera associazione dei produttori senza intermediazioni burocratiche.

In questa sede, non c'è lo spazio, e neppure la necessità, di discutere la concezione trotzkista della burocrazia. Essa ovviamente merita un'analisi accurata.[111] Qui esprimiamo soltanto alcune considerazioni propedeutiche all'analisi della concezione della burocrazia socialista di Karel Kosík.

L'anomalia dell'insorgenza dopo la rivoluzione socialista di un ceto parassitario burocratico viene spiegata dalla scuola trotzkista con il basso livello di partenza dello sviluppo delle forze produttive. Per dirla con Trotzky, quando c'è penuria di beni bisogna fare la coda, per regolare la coda ci vuole un gendarme, ed il gendarme si serve per primo. La cosa sembra ovvia ed evidente, ma lascia le cose come prima. È dal tempo dei greci che si sa che i controllori devono essere controllati da altri, perché la natura umana è qualcosa che non riesce a controllarsi da sola, date le sue tendenze al potere, ai piaceri, alla ricchezza ed agli onori. E tuttavia la teoria trotzkista mostra un ottimismo economicistico sullo sviluppo delle forze produttive, in quanto i bisogni sono limitati, ma i desideri sono illimitati, e se l'individuo non è educato ad un godimento limitato dalla misura (*metron*) e dal senso di giu-

[111] Che peraltro "l'autore del 1943" ha già tentato in altra sede.

stizia generale nella società (*dike*) pensare che di per sé lo sviluppo delle forze produttive possa automaticamente portare alla democrazia socialista è una illusione di tipo positivistico-kautskiano.

Vi è però un punto in cui la teoria della burocrazia cade. La teoria della degenerazione burocratica staliniana, infatti, presuppone ciò che i latini chiamavano *quod erat demonstrandum*, e cioè il fatto che non basta presupporre qualcosa se non si riesce a provarlo ed a dimostrarlo. Ora, la teoria trotzkista presuppone, senza minimamente poterlo dimostrare, che la classe operaia, salariata e proletaria, una volta giunta al potere ed abbattuta la borghesia capitalistica, potrà esercitare *direttamente* il suo potere attraverso i consigli, organi di autogoverno politico e di autogestione economica, con la prospettiva dell'estinzione della famiglia e dello Stato. In altre parole, che i lavoratori associati possono esercitare direttamente il loro potere senza alcuna mediazione statale o burocratica. Un secolo e mezzo di esperienza storica dimostra abbondantemente che si tratta di una illusione. Questo ovviamente non falsifica affatto la prospettiva storica anticapitalistica e socialista, ma falsifica le illusioni consiliari, che appaiono ovviamente bellissime a tutte le "anime belle" di hegeliana memoria, ma non per questo diventano *ipso facto* storicamente realistiche.

Tutti i marxisti critici che hanno vissuto nei paesi dell'Est europeo fra il 1945 ed il 1989 sono stati concordi su di un punto elementare essenziale, per cui nei paesi capitalistici il privilegio e le diseguaglianze sociali passavano attraverso l'economia, e cioè attraverso la proprietà privata dei mezzi di produzione, mentre nei paesi socialisti a direzione politico-partitica comunista il privilegio e le diseguaglianze sociali passavano attraverso la politica, e cioè attraverso i ruoli di potere e di controllo detenuti nel meccanismo sociale e politico. Si tratta di una quasi-ovvietà, che necessita però di una elaborazione teorica sistematica. In proposito il filosofo polacco Leszek Nowak propose addirittura un materialismo storico non-marxiano, basato proprio sulle caratteristiche dominanti di tipo ideologico e politico rispetto ai meccanismi economici di sfruttamento capitalistico. Sebbene questo modello non ci sembri convincente, esso meriterebbe una discussione critica, fatta in Italia soltanto dal filosofo siciliano Francesco Coniglione.

La teoria della burocrazia di Kosík assomiglia molto a quella elaborata autonomamente dalla scuola jugoslava della rivista *Praxis* (Markoyic, Petrovic, ecc.). Secondo Petrovic, un socialismo burocratico è altrettanto incongruo di un quadrato rotondo. Petrovic e Kosík tengono ferma l'ortodossia marxiana, per cui l'unico significato di socialismo è la democrazia socialista intesa come autogoverno integrale dei produttori, il che presuppone, ovviamente, la capacità autogestionale dei produttori stessi senza bisogno di una mediazione burocratica. Il gruppo jugoslavo di *Praxis* e Kosík ritengono che la funzione più negativa della burocrazia sia la frantumazione corporativa della società, per cui gli impiegati vengono chiusi negli uffici, gli operai nelle fabbriche e gli intellettuali nei giornali e nelle università. Kosík si spinge addirittura a dire che questo restaura le forme corporative medievali.

Ci si potrebbe chiedere, marxianamente, perché la burocrazia fa tutto ciò, visto che questo indebolisce il sistema, e quindi anche se stessa. La risposta trotzkista classica è che la burocrazia lo fa perché è un ceto sociale sfruttatore, ed isolando in questo modo i vari settori sociali (operai, impiegati, contadini, intellettuali, funzionari politici della cosiddetta *nomenclatura*, ecc.) riesce più agevolmente e senza proteste a ritagliarsi per i suoi consumi privilegiati una fetta maggiore del plusprodotto sociale. E tuttavia, questa compartimentazione corporativa della società, messa in luce così bene dal gruppo jugoslavo di *Praxis* e da Kosík, è stata anche la ragione della sua debolezza nel periodo 1985-1992, quello della restaurazione capitalistica di Eltsin.

Manca in Kosík e negli jugoslavi di *Praxìs* il concetto storico di controrivoluzione sociale ultracapitalistica dei nuovi ceti medi socialisti, caratterizzata da quella oscena figura dell'«arricchito» che pure Kosík seppe poi disegnare così bene dopo il 1989. Non intendiamo certo rimproverare Kosík per questo. Ma se non lo si fa, appare allora inspiegabile la totale mancanza di resistenza non tanto della burocrazia, che essendo in gran parte composta di nichilisti e di criminali cialtroni si è affrettata a "riciclarsi", quanto del popolo dei lavoratori manuali. È possibile, certamente, che tutto il popolo potenzialmente "socialista" fosse stato già largamente dissolto proprio dalla prassi decennale di frammentazione e di corporativizzazione precedenti. Se è così – ed è possibile che sia così – appare chiaro che un nuovo ed eventuale tentativo storico di socialismo non deve e non può più riproporre questo modello. E non solo perché questo modello è ingiusto, dispotico ed inefficiente, ma perché *proprio non funziona*, e porta in sé come una bomba a tempo la sua dissoluzione.

5. Il modello filosofico del marxismo di Karel Kosík: filosofia della prassi ed ontologia esistenziale

In termini sintetici, la *Dialettica del Concreto* di Karel Kosík è un capolavoro della letteratura filosofica della seconda metà del Novecento, è un saggio classificabile come appartenente alla letteratura filosofica "marxista", ma nello stesso tempo è un saggio che va molto al di là di essa per attingere una universalità senza etichettature, si può definire come un saggio filosofico ispirato alla filosofia della prassi, una filosofia della prassi però molto particolare (e ad esempio molto diversa dalla filosofia della prassi di Antonio Gramsci), in quanto fondata su di una ontologia esistenziale, e cioè su di una ontologia dell'uomo nel suo esserci storico specifico (*Dasein*, senza che questo termine implichi una adesione all'ontologia di tipo heideggeriano).

Prima di esporne brevemente alcuni tratti distintivi, è bene ricordare che i marxisti critici che vivevano stabilmente nei cosiddetti paesi socialisti dell'Est europeo erano di regola *perseguitati*, e godevano di una "libertà" fragile, provvisoria, limitata, sotto il controllo e sempre in via di principio revocabile. La situazione non era per nulla paragonabile alla beata ed accademica irresponsabilità con cui i "marxisti universitari" pubblicavano le loro opere a Milano, Parigi e Londra. Coloro che vivevano a Mosca, Budapest, Varsavia, Berlino Est, Praga, ecc., dovevano combattere una faticosa guerriglia quotidiana persino per la titolazione dei loro libri. Ed anzi, spesso, questa stessa titolazione, sempre sotto controllo amministrativo e talvolta addirittura poliziesco, era il risultato criptico di una lunga guerriglia semantica.

Leszek Kolakowski dovette emigrare in Inghilterra prima di scrivere la sua storia del marxismo in tre volumi, che è in realtà una stroncatura globale del marxismo nella sua interezza, ridotto a una secolarizzazione prometeica di realizzazione dell'Assoluto nella storia. La rivista jugoslava *Praxis*, che aveva collaboratori serbi, croati e sloveni, e realizzava quindi l'unità dei socialisti critici della federazione jugoslava, fu infine sospesa e proibita, sebbene si ponesse su di un terreno anticapitalista di socialismo democratico. Rudolph Bahro, un funzionario comunista della Repubblica Democratica Tedesca, fu incarcerato per aver sostenuto, nel suo saggio *L'Alternativa*, che il sistema sociale vigente nei paesi comunisti assomigliava molto di più ad una variante industrializzata del modo di produzione asiatico di quanto assomigliasse al modello evocato da Marx e da Engels. E si potrebbe continuare. Tutti i paesi socialisti europei dal 1945 al 1989 hanno avuto i loro marxisti critici, e li hanno regolarmente perseguitati. Alla fine, nel 1989, sono rimasti soltanto i fanatici restauratori integrali del capitalismo. E tuttavia, ciò che conta in questa sede è capire che la guerriglia ideologica partiva proprio dalla corretta titolazione di un'opera. La titolazione, infatti, era congegnata in modo tale da poter mandare subito dei messaggi.

Facciamo l'esempio dell'*Ontologia dell'Essere Sociale* di György Lukács. Non bisogna pensare che si tratti di una titolazione casuale. Scrivendo *Ontologia*, termine pressoché ignoto alla letteratura marxista tradizionale, Lukács intende dire

che una filosofia orientata ai valori pratici del socialismo *non* è fondata su di un evoluzionismo deterministico (Kautsky), *non* è fondata su di una secolarizzazione escatologica biblico-religiosa (Ernst Bloch in variante positiva e Karl Löwith in variante negativa), *non* è fondata su di un impossibile programma puramente scientifico (Galvano Della Volpe, Louis Althusser), *non* è in alcun modo una dialettica negativa (Adorno), ma è fondata sulla classica base ontologica, proposta prima da Aristotele e poi storicizzata e perfezionata da Hegel. E scrivendo dell'*Essere Sociale* Lukács fa capire immediatamente che si tratta di una ontologia del *solo* Essere Sociale, che rinuncia totalmente alla fondazione unitaria delle pretese (ed inesistenti) leggi dialettiche unificate del cosiddetto «materialismo dialettico». Il titolo dell'opera lucacciana è già il cinquanta per cento del suo programma. Nello stesso modo, per quanto riguarda Kosík, scrivere *Dialettica del Concreto* significa subito contrapporsi idealmente alle varie «dialettiche dell'astratto». Ma che cos'erano queste dialettiche dell'astratto? Erano le dialettiche della scolastica burocratica ufficiale importata forzosamente dall'Unione Sovietica.

La *Dialettica del Concreto* di Kosík non è un'opera esposta in modo sistematico, ma è una sorta di errare della coscienza dialettica immersa nel mondo storico, che si tratta di comprendere fino in fondo in modo da trovare poi la sensatezza della propria vita. Si potrebbe dire a prima vista che si tratta di un'opera esistenzialistica o fenomenologica (nel senso di Husserl), ma non è così, perché Kosík parte dalla preventiva comprensione della totalità, e chi parte dalla preventiva comprensione della totalità non è un allievo di Kierkegaard o di Husserl, ma è un allievo di Hegel e di Marx, perché soltanto Hegel e Marx propongono una filosofia in cui la comprensione della totalità sociale è contestuale e preliminare all'esame dell'esistenza concreta nella sua quotidianità. Anziché parafrasare inutilmente quest'opera (cosa che peraltro sarebbe comunque utile), è più opportuno discuterne criticamente alcuni nuclei tematici.

Roberto Mancini, che ha scritto un'opera meritoria in cui confronta i concetti di quotidianità in Lukács e in Kosík, cogliendone bene le differenze ma soprattutto il comune terreno di indagine ed il comune significato politico, individua tre temi fondamentali dell'opera di Kosík, e cioè la presupposizione ontologica della totalità intesa come intero strutturato e dinamico, l'accesso alla fenomenologia della vita quotidiana come unica via poter pervenire razionalmente al significato globale espressivo della totalità espressiva stessa, ed infine l'approdo all'ontologia dell'uomo (e cioè ad un umanesimo dialettico e non declamatorio) come proposta etica, che sollecita l'individuo alla riappropriazione ed all'esercizio della propria storicità.

Sulla scia di Antonio Labriola, che più di mezzo secolo prima aveva già detto più o meno la stessa cosa, Kosík insiste sul fatto che il marxismo correttamente inteso non trova affatto la sua specificità nel privilegiamento esclusivo del cosiddetto "fattore economico", ma si caratterizza invece con il riferimento alla totalità delle dinamiche sociali storicamente esistenti. Si tratta di una scelta filosofica per Hegel e contro Kautsky, per l'impostazione di Lukács (sia giovane che maturo) contro il

materialismo dialettico di Stalin. Oggi tutto questo potrà sembrare relativamente ovvio e scontato, ma non lo era a quei tempi. Jean-Marie Vincent ha scritto che bisogna decisamente «sbarazzarsi» del marxismo, fino a quando il marxismo si presenterà come una forma di riduzionismo economico. Ma il riduzionismo economico è la concezione del mondo inestirpabile e dura a morire degli economisti di professione. Nella scienza medica i radiologi esercitano un ruolo indispensabile nel diagnosticare le patologie attraverso la tecnica e gli strumenti radiologici, ma non pretendono in genere di possedere anche l'arte della terapia. Al contrario dei radiologi, gli economisti pensano di possedere l'arte della diagnosi, della prognosi e della terapia, ed assomigliano a degli anatomisti che riducono il corpo umano al suo solo scheletro. La chiave della comprensione del mondo è la totalità sociale dialetticamente ricostruita, non la prevalenza del cosiddetto "fattore economico" unilateralmente distaccato dal resto. Labriola e Kosìk sono molto chiari in proposito. La teoria di Marx è una critica dell'economia politica, non una teoria economica di "sinistra".

Fortunatamente Kosík ci dà una definizione del rapporto tra storia e dialettica che è possibile citare: «Nella storia agiscono tre momenti fondamentali: la dialettica della situazione data e dell'azione; la dialettica delle intenzioni e dei risultati dell'agire umano; la dialettica dell'essere e della coscienza degli uomini, cioè l'oscillazione fra ciò che gli uomini sono e come essi si considerano e vengono considerati, tra l'autentico ed il supposto significato e carattere del loro agire. Nell'osmosi e nell'unità di questi elementi si fonda la pluridimensionalità della storia».

Si tratta di un'ottima definizione della dialettica storica, che esiste concretamente soltanto nella interpretazione dei tre elementi ricordati, che da soli non possono ambire a ricostruire la totalità né ontologicamente né conoscitivamente. Si possono notare alcune cose. In primo luogo, non esiste la minima traccia delle cosiddette (ed inesistenti) «leggi della dialettica», proposte in perfetta buona fede per ragioni di studi personali da Engels ed erette da Stalin in giustificazione cosmologica della propria prassi politica (buona o cattiva che fosse sul piano tattico, questa è un'altra storia). In secondo luogo, di fronte a questa definizione di Kosík cadono come foglie morte tutti i sofisticati contorcimenti alla Trendelenburg di Lucio Colletti sulla differenza fra opposizioni reali (senza contraddizione) e contraddizioni dialettiche, come se la dialettica presupponesse ad ogni costo una sorta di unità originaria destinata a scindersi ed a ricomporsi con lo stesso movimento ontologico obbligato. In realtà, quando si parla di dialettica si parla sempre di una specifica interazione storica che mette in rapporto la situazione storica data, le intenzioni soggettive più o meno coscienti degli agenti storici, i risultati che essi conseguono sulla base del rapporto fra situazione oggettiva, intenzioni soggettive e la valutazione finale dei loro sforzi sulla base del parametro ontologico del divenire-uomo-dell'uomo che fa da criterio etico normativo a ciò che senza questo criterio diventerebbe soltanto un vano agitarsi convenzionalistico e relativistico.

Come Heidegger, anche Kosík ha chiaro che il nichilismo è semplicemente la metafisica di legittimazione del mondo moderno (leggi: capitalistico), e non è sem-

plicemente una delle tante opinioni fra le molti presenti nel mercato filosofico. Ma a differenza di Heidegger, che lo capisce ma poi non ne comprende le cause strutturali, in ragione del suo stupido disprezzo accademico per Marx, che egli probabilmente ritiene un semplice estensore di dispense di formazione per sindacalisti (unica eccezione le poche righe dedicate a Marx da Heidegger nella *Lettera sull'Umanesimo*, in cui Heidegger si stacca per una volta dalla bovina ignoranza di Marx), Kosík capisce che ci deve essere un nesso fra la manipolazione capitalistica e la ricaduta "nichilistica" della sua ideologia dominante. Kosík non applica certo il metodo della deduzione sociale delle categorie del pensiero proposto in quegli stessi anni dal francofortese eretico ed anomalo Alfred Sohn-Rethel (di cui probabilmente ignorava la stessa esistenza), ma di fatto non ha dubbi nel "dedurre" la categoria filosofica di *Nulla*, base del nichilismo, dal fatto che nel capitalismo *nulla* esiste al di fuori dell'accumulazione insensata ed illimitata di merci. Del resto, Kosík sembra esserne consapevole anche sul piano filologico, quando afferma che «[…] nel *Capitale* Marx considera come soggetto della riproduzione capitalistica il valore, mentre nella sua polemica contro Wagner degli anni 1881-82 (*Randglossen*) egli afferma invece al contrario che il soggetto è la merce, e non il valore».

Oggi, in piena globalizzazione ipercapitalistica, sia pure interrotta dalla crisi attuale, appare sempre più plausibile come il soggetto alienato e reificato del processo anonimo ed impersonale della riproduzione capitalistica non è tanto il valore-lavoro (su questo punto concordano due pensatori per il resto agli antipodi come Antonio Negri e Gianfranco La Grassa) quanto appunto la merce. In questo vediamo il passaggio logico e storico dalla fase di alienazione (*Entfremdung*), per cui l'alienazione dello stesso ente naturale generico dell'uomo (*Gattungswesen*) passa attraverso l'alienazione della propria forza-lavoro (*Arbeitskraft)* al capitalista nella forma apparente dello scambio di equivalenti, ad una fase di vera e propria reificazione globalizzata (*Verdinglichung*), ed è allora questo il cuore del problema filologico rilevato da Kosík, il passaggio dello stesso Marx nel suo fisiologico processo di autocorrezione dal 1867 (centralità del valore) al 1882 (centralità della merce).

Quella di Kosík è una variante della cosiddetta «filosofia della prassi», e lo possiamo sapere con certezza attraverso due definizioni che egli stesso dà. In primo luogo, Kosík afferma che «il pensiero di Marx supera la deformazione unilaterale del pensiero scientifico e tecnico perché comprende la *praxis*, e cioè l'unità dell'uomo e del mondo come la *verità in divenire*», e sottolinea che la *praxis*, senza la verità e l'apertura, decade al livello della tecnica e della manipolazione. In secondo luogo, Kosík chiarisce che per *praxis* non si intende soltanto l'attività lavorativa propriamente detta, ma si intende un'unità globale espressiva dell'intero comportamento umano, che non deve essere ridotta ad una sola dimensione. E Kosík addirittura elenca quattro dimensioni unilaterali della *praxis*, insufficienti a definirne correttamente il significato. Egli scrive: «Per *praxis* si intende, in primo luogo, l'attività intenzionale così come la superiorità dell'attività sulla passività; in secondo luogo, il senso pratico e la sua priorità di fronte alla teoria ed all'atteggiamento teorico; in terzo luogo, l'oggettività e l'esteriorità ed il loro carattere determinante

nei confronti della soggettività e dell'interiorità; in quarto luogo, il lavoro e la sua serietà in contrasto con la frivolezza del gioco e la gratuità del riso. Si identifica in questo modo la filosofia della *praxis* con la filosofia del lavoro, dell'oggettività, dell'attività e del senso pratico».

Da queste definizioni date dallo stesso Kosík risulta che egli non solo era a tutti gli effetti un filosofo della *praxis*, ed era anche un critico di tutti i riduzionismi economicistici del concetto della stessa *praxis* (consideriamo infatti, questa etichettatura ovvia, e poco importante), ma che il suo concetto di *praxis* aveva un *radicamento ontologico*, che era appunto la verità in divenire del *divenire-uomo dell'uomo.*

Qui stiamo veramente arrivando al cuore della questione. Nel panorama abituale della chiacchiera filosofica contemporanea, che è una chiacchiera di un'epoca della compiuta peccaminosità (Fichte), o di un'epoca di nichilismo (Heidegger, Kosík, Ratzinger, ecc.), il tema della verità è in genere declinato in tre modi fondamentali, che ci permettiamo di esporre in modo sintetico e graficamente chiaro:

I.

La verità non esiste, e se esistesse sarebbe pericolosa (pensiero debole), perché in nome di essa si giustificherebbero comportamenti normativi autoritari, non importa se in nome della verità di Dio, della verità della Storia, o della verità sulla Natura Umana. È meglio vivere in un dibattito ermeneutico illimitato e permanente, multicolore ma non pericoloso, piuttosto che attribuire alla scienza e/o alla filosofia una qualsiasi titolarità alla ricerca e all'accertamento della verità.

II.

La verità esiste, ed è quella rivelata da Dio agli uomini. È vero che le religioni sono molte, ed apparentemente questo gioca in favore del relativismo storico e geografico contro la verità, ma sotto questa pluralità di rivelazioni (antico testamento, nuovo testamento, corano, libri sacri buddisti ed induisti, ecc.) ci sta un unico nucleo veritativo comune, accertabile mediante il confronto ecumenico ed il dialogo filosofico e religioso.

III.

La verità esiste, e l'unica via per arrivarci è la scienza ed il metodo scientifico, perché dal Seicento in poi è chiaro che non ve ne sono altri, e l'unica ideazione veritativa è la scienza moderna. Certamente una verità finale assoluta è inattingibile per l'uomo (Kant, Geymonat, ecc.), ma essa fa da criterio normativo per la successione di sempre migliori verità relative successive, corroborate epistemologicamente da criteri di verificabilità, congruenza, eccetera.

Kosík propone un *quarto* criterio di verità, diverso dai tre precedenti (scetticismo relativistico, verità religiosa, verità scientifica). Nonostante Kosík si lasci andare ogni tanto ad inutili invettive contro Hegel e l'idealismo, ridotto a «filosofia della coscienza» e non a «filosofia del rapporto fra l'Essere e la Coscienza» (come in realtà è), qui si è veramente sul terreno di un *quarto concetto di verità*, per cui la verità non è né una rivelazione divina elaborata dai teologi (necessariamente relativisti, e basti assistere ai loro dibattiti, una babele di opinioni soggettive, derivate dalla loro appartenenza a scuole filosofiche ostili l'una all'altra), né un accertamento epistemologico della certezza del soggetto (Cartesio, Kant, ecc.), ma è la progressione del divenire uomo dell'uomo nella storia. È indubbio che questa sia anche la concezione dell'ultimo Lukács (l'emergere della genericità universale nel superamento della particolarità individuale, che pure le fa da supporto). A noi pare chiaro che sia anche la concezione non solo di Hegel, ma anche di Marx, nella misura in cui Marx era un allievo idealista-comunista di Hegel che si credeva soggettivamente "materialista" con falsa coscienza necessaria.[112] Chi invece pensa che Marx sia soltanto stato uno scienziato della storia senza presupposti filosofici umanistici e dialettici (scuola di Althusser, ecc.), lo pensi pure. Il mondo è grande, c'è posto per tutti, dalla scuola di Althusser ai Testimoni di Geova ed ai sacerdoti shintoisti.

Data la sua corretta concezione sul carattere non solo conoscitivo ma anche veritativo dell'attività filosofica in quanto tale (che non è affatto ancella e cameriera della scienza propriamente detta), Kosík polemizza fortemente con tutte le concezioni sulla fine e/o sulla inutilità e superfluità della filosofia, diffusissime nel pensiero contemporaneo e particolarmente fastidiose nel marxismo, per il loro carattere masochistico ed autodistruttivo. La tradizione marxista ha infatti un elemento paradossale di stupidità tanto iperbolica da diventare quasi sublime per idiozia autodistruttiva, in quanto da un lato si può legittimare soltanto per via filosofica (chi crede che la "legittimità" sia scientifica prepara scioccamente la propria autoliquidazione Colletti *docet*), e dall'altro passa il tempo a dire che la filosofia è falsa, inutile, metafisica, sorpassata, e prima la si lascia perdere meglio è. Questa stupidità è talmente grande che proprio partendo da essa e da questa isterica superstizione "scientistica" possono forse in futuro partire processi di riaggiustamento gestaltico radicale.

Kosík individua tre modi per teorizzare la fine della filosofia. Il primo è quello messianico-teleologico tradizionale, poi positivisticamente secolarizzato in determinismo meccanicistico, per cui la filosofia viene eliminata per il fatto di essere stata finalmente realizzata. Si tratta con tutta evidenza di una variante della teoria della fine della storia, in cui appunto la storia finisce perché il suo significato filosofico viene finalmente "realizzato". Kosík parla in proposito di «finzione escatologica», e mai termine mi è sembrato tanto azzeccato ed opportuno. Da Croce a

[112] Avvertiamo il cortese lettore che questa è soltanto la *nostra* interpretazione di Marx, non condivisa quasi da nessuno dei membri della comunità marxologica.

Löwith, non si contano i "liquidatori" del marxismo come secolarizzazione messianica della fine della storia: occorre capire dunque che bisogna cambiare terreno. Forse il giovane Marx aveva tutto il diritto di scrivere questa simpatica idiozia, perché era impegnato in un processo di autocostituzione processuale genetica della propria stessa teoria, ma il continuare a ripeterla è proprio da asini messianici incurabili, più o meno imperfettamente secolarizzati.

Il secondo modo è quello di sostenere che la filosofia viene eliminata in quanto viene trasformata in una teoria dialettica della società. È qui che Kosík se la prende con il Marcuse di *Ragione e Rivoluzione* del 1941, in cui effettivamente Marcuse sostiene qualcosa di simile. In effetti, se Marcuse sostiene[113] che ci può essere un integrale "travaso" della filosofia in una teoria dialettica della società, per cui – come direbbe Wittgenstein – una volta usata la scala per salire la si può buttare via, si tratterebbe di una sciocchezza positivistica, curiosa in un anti-positivista come Marcuse. È evidente che tutte le teorie possibili del mondo, compresa la teoria dialettica della società di Marx, hanno bisogno di una autoriflessione filosofica indipendente e separata.

Il terzo modo è quello tipico della posizione positivistica marxista, per cui la filosofia viene eliminata dalla scienza che la "sostituisce", ed essa si frantuma e sopravvive soltanto come disciplina specialistica particolare, come logica formale e/o come logica dialettica. Si tratta della tesi oggi sostenuta dalle scuole analitiche, ma Kosík si riferisce soltanto alle varianti suicide "marxiste". Kosík non ha avuto il piacere di conoscere Althusser, ma è interessante che nella sua *Dialettica del Concreto* (pubblicata nel 1963 a Praga in lingua ceca) egli si esprima così: «È difficile esagerare il significato dei *Grundisse*. Essi dimostrano anzitutto che Marx non ha mai abbandonato la problematica filosofica, e che specialmente i concetti di alienazione, reificazione, totalità, rapporto di soggetto e di oggetto, che alcuni inesperti marxologici proclamerebbero volentieri essere il peccato del giovane Marx, restano invece la *costante* attrezzatura concettuale della teoria di Marx. Senza di essi il *Capitale* è incomprensibile».

Non si poteva dire di meglio e con maggiore chiarezza. Il più anziano non è affatto un marxologo (anche se alcuni frettolosi confusionari lo considerano tale), ed utilizza la marxologia solo come disciplina filologica sussidiaria e secondaria per poter *filosofare in proprio*, ma è un piacere segnalare che quaranta anni dopo Kosík un giovane marxologo italiano intelligente, Roberto Fineschi, è arrivato a conclusioni di questo tipo, e le ha anche comprovate filologicamente.

E così Kosík si pone come critico irriducibile di tutte le teorie della fine e/o della irrilevanza della filosofia, In sede di bilancio monografico di Kosík (sede che *non* è questa) diremmo che questo è il punto più importante di Kosík e della sua opera. Perfino Lukács, che pure ha combattuto una battaglia assolutamente parallela e poi complementare a quella di Kosík (il rinnovamento radicale dell'intero codice teorico del comunismo storico novecentesco, quando ancora si pensava che questo

[113] Ma non risulta all' "autore del 1943", sulla base di una ripetuta lettura del capolavoro marcusiano del 1941.

rinnovamento avrebbe potuto servire ad una riforma politica *in extremis* del baraccone crollante del comunismo storico – la cosa è stata poi risolta nel 1989-1991 dalla storia stessa, ed è oggi pura archeologia ideologica) ha invece sempre pervicacemente identificato la filosofia con l'ideologia.

Sono infatti due i veri e propri *tic* di quasi *tutti* i filosofi marxisti novecenteschi, sia quelli ortodossi sia quelli critici. Evidentemente questo è dovuto al fatto che anche i filosofi critici volevano essere "riconosciuti" (nel senso di Hegel) dalla comunità intellettuale marxista mondiale, e non ritenevano che questo riconoscimento sarebbe venuto se essi avessero infranto due pilastri della concezione attribuita a Marx. In primo luogo, essi si assoggettavano sempre ai riti verbali di virtuosa dissociazione da Hegel e dall'idealismo, e questo quanto più il loro pensiero nei fatti si avvicinava non tanto alla lettera di Hegel, quanto al suo metodo e al suo spirito (Bloch, Lukács, ecc.). In secondo luogo, non viene quasi mai detto apertamente che l'attività filosofica non è un'attività ideologica, che la filosofia in quanto tale non è un'ideologia, che il campo teorico della filosofia non è coincidente con il campo teorico dell'ideologia, e che semmai l'ideologia si nutre della ricaduta politico-sociale di elementi opportunamente selezionati dell'attività filosofica in quanto tale per scopi di legittimazione e di manipolazione simbolica e retorica.

Kosík, sia pure con oscillazioni, è forse il pensatore marxista del Novecento che è andato più avanti nella strada del riconoscimento della indispensabilità e dell'autonomia della autoriflessione filosofica in quanto tale, ed il fatto che abbia capito che la teoria della presunta fine della filosofia in una sua fantomatica realizzazione integrale è solo un'indegna finzione escatologica gli fa onore. È interessante anche che egli abbia saputo radicare l'attività della filosofia nella quotidianità dell'individuo. Questa sembra un'ovvietà, ma non lo è, e perciò merita di essere discussa ed evidenziata.

Il fondatore della tradizione filosofica occidentale, l'ateniese Socrate, non aveva mai avuto dubbi sul fatto che la filosofia è un'attività veritativa, è un'attività comunitaria, è un'attività dialogica, non è un'attività specialistica, si rivolge potenzialmente a tutti, e quindi parte metodologicamente dall'esperienza quotidiana (Lukács avrebbe detto dal «rispecchiamento quotidiano») di tutti i cittadini. Questo non significa affatto che la cosiddetta "esperienza quotidiana" sia direttamente la fonte della conoscenza filosofica. Socrate chiarisce che non lo è, ma deve passare prima attraverso il momento straniante dell'ironia (l'ammissione di sapere di non sapere) ed il momento costruttivo della maieutica (il parto dialogico della verità).

Lukács chiarisce che non lo è, perché il pensiero quotidiano tende ad antropomorfizzare irresistibilmente il mondo, laddove la conoscenza scientifica del mondo può soltanto costituirsi su di una base dialettica e strutturale, inevitabilmente disantropomorfizzata. Lo stesso Kosík ammette apertamente che l'esperienza quotidiana non può essere presa così com'è, perché il «senso comune è il più grande dei metafisici», in quanto si costituisce nella sfera della manipolazione classista, che Kosík preferisce definire «pseudo concretezza», per distinguerla dalla concretezza vera e propria, che presuppone la sua elaborazione dialettica di necessario

distanziamento. Ed infatti Kosík elenca quattro dimensioni alienate della quotidianità (l'isolamento individuale, la perdita della temporalità, la manipolabilità universale ed infine la dipendenza dalla tecnica).

L'ateniese Socrate, l'ungherese Lukács ed il ceco Kosík hanno però in comune il fatto di pensare che la filosofia in quanto tale è un'attività pubblica, ed in quanto pubblica deve utilizzare un linguaggio bensì specialistico, ma anche in via di principio sempre traducibile in linguaggio ordinario. Oggi, con il sequestro dell'attività filosofica negli apparati universitari e con il suo utilizzo spettacolare nei paginoni mediatici per pubblico semicolto (il semicolto curioso è un profilo sociale immensamente peggiore, più corrotto dell'analfabeta integrale o del puro tifoso sportivo), siamo arrivati ad un livello di degradazione tale da far sì che non si riesca più neppure a capire non solo la funzione comunitaria di un Socrate (ridotto a pensionato rompiballe che sostiene opinioni dogmatico-veritative al confronto delle più razionali opinioni relativistiche di un Protagora, di un Gorgia o di un Isocrate), ma neppure la funzione pubblico-politica di un Lukács o di un Kosík. In proposito, il nostro meditato pessimismo è radicale.

Le cose cambieranno certamente in futuro, ma in questa congiuntura storica tutti gli apparati politici, mediatici, universitari ed editoriali (salvo eccezioni che confermano la regola) sono occupati da strutture professionali che propagandano capillarmente il relativismo, il nichilismo e la più totale irrilevanza pubblica della filosofia, ed allevano giovani opportunisti e corrotti che capiscono al volo che per far carriera (per di più in un'epoca di lavoro raro, flessibile e precario) deve conformarsi al codice manipolatorio generale.

Il mondo della quotidianità è esaltato da Kosík per il fatto che esso è la sede concretamente privilegiata della coerenza e della congruenza dei mezzi con i fini. In estrema sintesi, la filosofia della prassi può essere definita anche e soprattutto come la filosofia della congruenza dei mezzi e dei fini, che ad un livello puramente teorico possono divergere (ed infatti generalmente divergono: Machiavelli, ecc.), ma ad un livello pratico quotidiano non possono invece divergere. E questo richiede un breve supplemento di analisi filosofica.

In estrema sintesi, il nucleo espressivo del codice teorico di Kosík nell'interpretazione sia del socialismo reale sia del capitalismo occidentale è profondamente *unitario*, e si basa su due elementi soltanto, la manipolazione e la pseudo concretezza. La manipolazione è però differenziata nel capitalismo e nel socialismo "reale", perché nel primo caso deriva da una economico-privatistica, mentre nel secondo caso deriva da base politico-burocratica. Lukács, negli stessi anni (metà anni Sessanta del Novecento) dirà che la manipolazione non ha sostituito il vecchio sfruttamento nell'epoca della prevalenza (almeno nei paesi metropolitani del capitalismo) dell'estorsione del plusvalore relativo sull'estorsione del plusvalore assoluto, che richiedeva ovviamente forme dirette e "schiavistiche" di potere e di oppressione poliziesca e militare. La manipolazione per Kosìk sta alla base di quella caricatura manipolata della concretezza esistenziale che è appunto la pseudo concretezza.

Ma qui, appunto, il discorso deve allargarsi all'intero spettro della critica filosofica europea dal 1920 al 1970 circa, i cinquanta anni in cui emerse un insieme critico di analisi praticamente spazzate via dalla controrivoluzione ideologica postmoderna, emersa nella seconda metà degli anni Settanta, e poi fiorita a partire dagli anni Ottanta, e nell'essenziale tuttora esistente. Ma questo è appunto un discorso che non può limitarsi a Kosík, e tantomeno alla separazione artificiale fra critici marxisti e critici non-marxisti del capitalismo.

6. L'unità della critica filosofica e la separazione dualistica della critica ideologica. Comprendere finalmente l'enigma del cinquantennio 1920-1970

Il lettore che ha imparato a contare fino a due, cosa non facile nel mondo conservatore del dilettantismo filosofico, avrà capito che bisogna appunto contare fino a due, e cioè che un conto è la filosofia e lo spazio filosofico, ed un conto è l'ideologia e lo spazio ideologico. E allora il lettore capace di questo vertiginoso riorientamento gestaltico potrà capire che nel cinquantennio (e quale cinquantennio) 1920-1970 è stata prodotta una critica sostanzialmente *unitaria* al capitalismo (che il clero universitario opportunista e politicamente corretto chiama in genere "modernità" per non far capire ai comuni mortali di che cosa sta parlando), mentre questa critica sostanzialmente unitaria viene *sdoppiata* nella simulazione politica in un *dualismo* fuorviante, fra critica di destra e critica di sinistra. Ed in questo modo Martin Heidegger ed Ezra Pound, che dicono sostanzialmente le stesse cose di un Adorno, di un Lukács e di un Kosík, vengono contrapposti in due "squadre calcistiche" rivali, la squadra di *Destra* contro la squadra di *Sinistra*. Cerchiamo di sbrogliare la matassa, che è effettivamente un po' ingarbugliata, ma non ingarbugliata tanto da non poter essere pazientemente sbrogliata. Per mettere a fuoco il problema storico-filosofico dell'espressività unitaria del cinquantennio 1920-1970 (con propaggini prima e dopo, ovviamente) bisogna provvisoriamente lasciare da parte il commento a Karel Kosík, per riprenderlo semmai più tardi. Ma qui si tenta di comprendere una cosa immensamente più grande ed importante della corretta interpretazione filologica di un singolo pensatore, per significativo che possa essere.

Il cinquantennio 1920-1970 appare un periodo *filosoficamente unitario*, in cui viene articolata, sia pure con fisiologiche differenze secondarie, una critica filosofica sostanzialmente unitaria al capitalismo ed alla sua logica riproduttiva, pudicamente (e stupidamente) spesso esorcizzata come critica ad una "generica modernità", laddove non di una generica modernità si tratta, ma si tratta invece proprio di capitalismo (e lo ripetiamo graficamente tre volte per i distratti: capitalismo, capitalismo, capitalismo). Questo profilo filosoficamente unitario diventa invisibile all'osservatore superficiale ideologizzato, perché questo profilo filosoficamente unitario *si sdoppia ideologicamente* in critica di "destra" (Ezra Pound, Martin Heidegger, ecc.), in critica di "sinistra" (György Lukács, Karel Kosík, Ernst Bloch, Günters Anders, ecc.), e magari in critica antifascista più moderata di centro-sinistra (Marcuse, Horkheimer, Adorno, ecc.).

Intendevamo spiazzare il lettore, straniarlo, ed invitarlo ad un riorientamento gestaltico. Preghiamo il lettore di crederci sulla parola, assicuriamo che il senso delle distinzioni non ci è ignoto, e siamo perfettamente informati sulla differenza fra la critica del capitalismo di un Lukács e quella di uno Heidegger, fra la critica di un Adorno e quella di un Pound. Eppure insistiamo su questa proposta straniante, con tutti i limiti filologici e storiografici che può avere dal momento che fin quando continueremo ad applicare la legittima dicotomia politico-ideologica di *Destra* e

Sinistra al campo della produzione filosofica, per cui non solo non è adatta ma è la prima causa di confusione e di chiacchiera, non ne usciremo. Il segreto espressivo del cinquantennio 1920-1970 resta infatti quello di essere un insieme filosoficamente unitario unito all'essere un insieme ideologico bipolare, caratterizzato da dicotomie come *Destra*/*Sinistra*, *Fascismo*/*Antifascismo*, *Comunismo*/*Anticomunismo*.

Vi è qui un paradosso, peraltro molto meno paradossale di come possa sembrare a prima vista. La sola corrente che di fatto sembra essersi accorta di queste curiose convergenze metapolitiche è quella ferocemente avversa allo spirito unitario anticapitalistico di questo cinquantennio, che essa ovviamente demonizza con l'abusato termine di "antimoderno", di critica della modernità industriale, di critica romantica della scienza, di irrazionalismo, ecc. (Lucio Colletti, Paolo Rossi, Michela Nacci, ecc.). Autori come Colletti e la Nacci sono in proposito particolarmente rivelatori, perché "non fanno prigionieri", e *liquidano* l'intero profilo del cinquantennio in esame. Per questa ragione lodiamo Colletti e la Nacci per avere capito il nucleo del problema, del tutto incomprensibile per coloro che applicano maniacalmente la dicotomia *Destra*/*Sinistra* all'intera storia della filosofia (Lukács comunista, Pound fascista, Heidegger nazista, Marcuse socialdemocratico di sinistra, Bloch comunista utopista, ecc.). Li lodiamo, ovviamente, per avere capito il problema della unitarietà del pensiero critico antimoderno (traduzione: anticapitalistico), e nello stesso tempo ovviamente *rovesciamo di centoottanta gradi* la loro valutazione negativa, perché ciò che per loro è pessimo per noi invece è ottimo, anche se pur sempre oggetto legittimo di critica differenziata.

Si tratta allora di cercare di capire dove sta propriamente l'elemento filosofico unitario del cinquantennio 1920-1970, e di spiegare in modo più articolato e meno apodittico la logica di questo sdoppiamento, per cui da una unità filosofica sotterranea si va in superficie ad uno sdoppiamento. In che modo da una essenza unitaria si è potuto dar luogo a due fenomeni ideologici antitetici? Qui sta il maggior problema di storia della filosofia dell'intero Novecento. Risolverlo sarà forse impossibile, ma impostarlo sarà forse alla nostra portata.

In linea generale, una risposta giusta è sempre e soltanto una risposta ad una domanda giusta. Non esistono risposte giuste senza che prima non vengano poste domande giuste. Una domanda sciocca e sbagliata, cui si vuole ad ogni costo rispondere, può far perdere anni di lavoro e di ricerca dietro piste irrilevanti e sbagliate. In questo caso la domanda da porre è questa: come è stato possibile che il ventennio che ha seguito la prima guerra mondiale 1914-1918 abbia prodotto una fioritura filosofica originale seconda soltanto alla grande fioritura della filosofia classica tedesca ai primi dell'Ottocento, mentre il ventennio che ha seguito la seconda guerra mondiale 1939-1945 ha prodotto ben poco, ed in ogni caso soltanto commenti, approfondimenti ed interpretazioni di ciò che era stato prodotto nel corso del ventennio precedente?

Rispondere bene a questa domanda significa essere già alla metà del cammino. Nel ventennio che seguì la fine della prima guerra mondiale furono pubblicate opere come *Lo Spirito dell'Utopia* di Ernst Bloch, *Storia e Coscienza di Classe* di György

Lukács, *Essere e Tempo* di Martin Heidegger, *Teoria Critica* di Max Horkheimer, *La Crisi delle Scienze Europee* di Edmund Husserl, e persino la sistematizzazione (a nostro avviso orrenda, ma non è questo l'essenziale) del materialismo dialettico marxista da parte di Stalin, che pur essendo orrenda durò fino al 1989, e questo significherà pure qualcosa. Nel ventennio successivo ci furono certamente tentativi volonterosi (Sartre, Althusser, Della Volpe, Kosík, ecc.), ma niente che arrivasse al livello della stagione precedente. Ed allora chiediamoci: perché?

La risposta può essere questa: nel primo ventennio la filosofia dovette "darsi una mossa", come si dice in linguaggio colloquiale, perché la sanguinosa catastrofe della prima guerra mondiale aveva distrutto non certo il capitalismo in generale (che anzi, oggi lo sappiamo, ne uscì addirittura rinvigorito, dopo aver metabolizzato la critica politica che subì nel corso dell'intero Novecento, secolo secondo Alain Badiou della «passione per il reale»), ma la forma borghese del capitalismo. Ora, la fine non del capitalismo, ma della forma borghese (o veteroborghese) del capitalismo non è una cosa da poco, in quanto innesca una vera e propria «epoca di gestazione e di trapasso» (usiamo qui l'espressione inimitabile di Hegel), e le epoche di gestazione e di trapasso sono *le sole* che attivano una vera e propria riflessione filosofica radicale che non sia una semplice e banale filologia citatologica di giustificazione per concorsi universitari, totalmente irrilevanti nella storia del mondo. Il ventennio successivo non è in grado di tematizzare radicalmente nulla, in quanto viene dopo un conflitto triangolare fascismo-comunismo-liberaldemocrazia che dal punto di vista filosofico non è nulla, mentre da quello ideologico occupa uno spazio addirittura ipertrofico. Il triangolo Hitler-Stalin-Roosvelt è privo di qualunque interesse filosofico, trattandosi di una lotta geopolitica di potenza che utilizza strumentalmente motivazioni ideologiche (l'impero britannico di Churchill, il comunismo di Stalin, il germanesimo razzista di Hitler, l'impero mondiale nel Pacifico e nell'Atlantico travestito da lotta per la libertà di Roosvelt, ecc.). Il fatto stesso che l'ultracapitalismo di Roosvelt abbia potuto allearsi con l'ultracomunismo di Stalin la racconta lunga in proposito. Non a caso la totale mancanza di ricaduta filosofica seria di questa alleanza tattica ha dovuto essere coperta ideologicamente nei decenni che ne sono seguiti con una delle maggiori assurdità della già assurda storia delle ideologie, e cioè l'antifascismo rituale di legittimazione in totale assenza di fascismo, e la demonizzazione religiosa di Hitler (e poi di Stalin) come apologetica indiretta di copertura ad uno svuotamento integrale (che anche i politologi più opportunisti non cercano più di negare) della democrazia intesa come sovranità nazionale e popolare dell'agire politico e della sua superiorità morale sull'agire economico.

L'epoca di gestazione e di trapasso dal capitalismo ancora borghese (o protoborghese) al capitalismo postborghese è iniziata nel ventennio 1915-1935, anche se dal punto di vista della periodizzazione storica si è compiuta soltanto nella simulazione del Sessantotto (data da distinguere accuratamente dal 1968 scritto in cifre, che indica un insieme di eventi diversi ed anzi imparagonabili perché appartenenti a sequenze storiche diverse). E tuttavia è solo negli anni venti del Novecento che

l'epoca di gestazione e di trapasso dal capitalismo borghese a quello postborghese (epoca spesso definita in linguaggio universitario "crisi della modernità", concetto altrettanto chiaro di quello di *tarablum ampanpan beraccuscek*) produce le prime opere filosofiche che ne prendono atto.

Qui il discorso si farebbe lungo, ma poiché basta qui segnalare il centro del problema, e lasciare il resto ai ricostruttori eruditi e pedanti, saranno esaminate soltanto due opere filosofiche fondamentali di questo periodo, e cioè *Storia e Coscienza di Classe* di Lukács (1923) ed *Essere e Tempo* di Heidegger (1927), opere che nell'insensato chiacchericcio ideologico della società dello spettacolo culturale per semicolti verrebbero definite la prima "di sinistra" e la seconda "di destra" (in ragione delle poco rilevanti appartenenze politiche dei due autori), ma che in realtà si muovono sullo *stesso identico terreno filosofico*, quello della ridefinizione integrale dei termini di comprensione dell'epoca nuova di gestazione e di trapasso apertasi dopo la grande mattanza sanguinosa del 1914-1918, l'epoca (lo ripetiamo fino allo sfinimento) non della fine del capitalismo *tout court*, ma della fine dell'epoca borghese del capitalismo, quella che secondo il sociologo francese Luc Boltanski aveva visto svilupparsi la fragile alleanza fra gli intellettuali borghesi di sinistra, impegnati a denunciare l'ipocrisia del mondo borghese stesso, e dei lavoratori manuali sindacalmente e politicamente organizzati, impegnati a migliorare stabilmente le loro condizioni di lavoro, di vita e di consumo, e che spesso chiamavano "socialismo" il loro semplice legittimo desiderio di integrarsi in una società borghese che fino ad allora li aveva emarginati.

Apriamo una parentesi. Negli anni Sessanta in Francia il rimpianto Lucien Goldmann, studioso originale sia di Lukács che di Heidegger, elaborò una vera e propria infondata (ma seducente) "leggenda metropolitana" della filosofia contemporanea, secondo la quale lo Heidegger del 1927 avrebbe idealmente risposto al Lukács del 1923. Questo presuppone, ovviamente, che si possa provare che nel cinquantennio 1923-1927 Heidegger avesse *letto* l'opera di Lukács, e pur ovviamente non citandola per la nota spocchia accademica dell'università tedesca ne avesse assimilato i temi principali, per potere appunto rispondervi. Goldamann non poteva ovviamente portare questa (impossibile) dimostrazione, ma continuò egualmente a sostenere questa tesi.

L'autore della "generazione filosofica del 1943" non ci ha mai creduto, pur avendo fatto una lettura comparativa e contrastiva affiancata di *Storia e Coscienza di Classe* e di *Essere e Tempo.* E non ci ha mai creduto per due ragioni fondamentali. In primo luogo, perché è poco credibile che un filosofo interno alla spocchia accademica tedesca come era Heidegger potesse non solo comprare, ma anche solo toccare un volume "comunista", ritenuto *ovviamente* a priori privo di qualunque interesse teoretico, esattamente come un buon intellettuale di sinistra politicamente corretto dei nostri tempi non toccherebbe mai un'opera di Alain De Benoist o un libro edito dalla casa editrice Settimo Sigillo di Roma. In secondo luogo, perché è una mania universitaria quella di pensare che se un filosofo scrive qualcosa, è perché deve averlo prima letto e citato da un testo filosofico precedente, maga-

ri segnandosi la citazione con un pennarello evidenziatore rosso e blu. Le cose non avvengono in questo modo. Certi concetti sono, per così dire, nell'*aria*, e sono nell'*aria* perché vengono prodotti all'interno di una sintesi sociale dominante (su questo ha ragione Alfred Sohn-Rethel) in ragione di una causalità ideologica strutturale largamente anonima ed impersonale (su questo ha ragione Althusser), che poi trova la sua forma oggettivata di esposizione sistematica nella casualità del genio filosofico soggettivo, che nessun materialismo storico potrà mai "dedurre".

Storia e Coscienza di Classe (1923) resta un capolavoro filosofico non solo della (poco rilevante) storia della filosofia marxista, ma anche e soprattutto della grande filosofia universale *tout court*, perché affronta di petto il problema della legittimazione filosofica del comunismo in termini di momento della grande filosofia della storia occidentale, dai greci al Novecento. Si tratta della *seconda* vera legittimazione, dopo la prima fornita da Engels, Kautsky ed in generale il marxismo della Seconda Internazionale (1889-1914), non a caso crollata per sempre (e sempre poi sopravvissuta come i vampiri all'interno dei desolati castelli della Transilvania) nel momento suicida in cui i suoi partiti accettarono di partecipare al grande macello imperialista travestito da patriottismo.

La prima legittimazione filosofica, come è noto, si basava sulla teoria dell'evoluzionismo storico, estrapolata da una lettura positivistica del darwinismo, il quale darwinismo, fra l'altro, non è affatto in sé per nulla positivistico, ma può essere tranquillamente letto in modo diverso e non positivistico. Questo modo di leggere il corso storico in termini di "leggi naturali" crede forse di essere molto scientifico e moderno, ma non fa che riprodurre il "pezzo forte" del pensiero primitivo più primitivo che esista, e cioè l'unione ontologica di macrocosmo naturale e di microcosmo sociale. E tuttavia la superiorità tennistica dei primitivi tatuati e seminudi sui professori positivisti barbuti e baffuti con le loro mogli ristrette nei busti soffocanti di stecche di balena sta in ciò, che i primitivi erano giustificati dal vivere in reale dipendenza integrale dalla natura, e quindi nel ritenere che la società in cui vivevano fosse semplicemente un'appendice della natura stessa, mentre i professori positivisti e barbuti non avevano proprio nessuna giustificazione, in quanto avrebbero dovuto leggere Hegel e non ritenerlo un "cane morto", e capire che la società si caratterizza per essere il teatro di una progressiva autocoscienza umana, mentre la natura non si caratterizza per il fatto di dover prendere coscienza di qualcosa, ma semplicemente dalla sintesi clorofilliana, dai terremoti e dalla deriva dei continenti.

In *Storia e Coscienza di Classe* Lukács (1923) propone un riorientamento gestaltico radicale, ovviamente non accettato dal comunismo burocratico ufficiale, per il fatto che se la borghesia è caratterizzata dall'egoismo e dall'ipocrisia il movimento socialista è caratterizzato dal conservatorismo e dalla stupidità. Venuta meno la fede evoluzionistica sul crollo del capitalismo bisognava assolutamente metterci qualcosa d'altro al suo posto. E Lukács ci mise Hegel, e non solo una interpretazione marxista di Hegel, ma proprio Hegel al cento per cento, semplicemente iscritto *post mortem* al partito comunista mondiale ideale. Com'è noto, la filosofia di Hegel

si basa sull'unità fra Soggetto e Oggetto, in cui il Soggetto, sulla base della critica fatta preventivamente da Fichte a Kant, era semplicemente l'autocoscienza umana della specie eretta ad unico soggetto dialettico unitario di tipo trascendentale-riflessivo e soprattutto storico. La differenza fra Kant e Hegel, come dovrebbe essere noto e non lo è invece abbastanza, sta nel fatto che in Kant il soggetto è soltanto formale-trascendentale, ma non è dialetticamente autoriflessivo, e soprattutto non è storico, e quindi non è dedotto e deducibile storicamente. Non è infatti per nulla un caso che la stragrande maggioranza della filosofia accademica si sia fermata a Kant ed abbia anzi santificato Kant. In questo modo la storia viene fermata ed arrestata, la sua evoluzione ulteriore viene negata, la deduzione sociale delle categorie del pensiero viene dichiarata bizzarra, infondata ed illegittima, e soprattutto viene eternizzato l'*unico* vero problema del capitalismo, quello fondato sul fatto che Dio non può essere normativo di nulla, perché indimostrabile, e quindi neppure la Storia può essere normativa di nulla, perché anch'essa non è un fenomeno spazio-temporalizzabile dall'intuizione sensibile. Risultato: se la storia (nella forma dell'autocoscienza storica) non è normativa, allora solo l'economia (capitalistica, a volte pudicamente chiamata "moderna") lo *è*, tanto più che l'economia si fonda su se stessa come insieme di abitudini reciproche allo scambio garantite dalla natura umana, in assenza di fattori normativi come la religione, il diritto naturale e il contratto sociale (David Hume).

Lukács interpreta il nesso fra Soggetto ed Oggetto come nesso fra il proletariato (il soggetto) e la storia universale (l'oggetto). Hegelismo puro, ovviamente, anche se comporta l'iscrizione postuma di Hegel al partito comunista. L'operazione di Lukács presuppone ovviamente che il proletariato (idealtipicizzato secondo l'insegnamento di Max Weber, a suo tempo maestro di Lukács) sia una classe universale ed universalistica, mentre la borghesia non lo è, secondo il ragionamento che già Marx fece nella sua *Questione Ebraica* (il borghese come *citoyen* è universalista idealmente, ma come *bourgeois* è un egoista accaparratore che pensa solo ad accumulare più soldi possibile).

Più di così negli anni Venti non si poteva fare. Quaranta anni dopo Kosík, con l'esperienza pregressa dei burocrati "operai" manipolatori, non poteva ovviamente conservare questa visione messianica, ingenua ed infondata sulla miracolosa "classe operaia", ma tuttavia poteva ancora tematizzare (e lo ha fatto nella *Dialettica del Concreto*) il rapporto fra classe ed Umanità, e cioè come classe in quanto universale particolare e umanità in quanto universale generale. E lo stesso Lukács, quaranta anni dopo, si rende conto che la legittimazione del comunismo sulla unità soggetto-oggetto è ancora troppo messianico-utopistica (ed infatti è veramente così), ed è allora meglio fare una (solo apparente) ritirata strategica sulla base di una posizione teorica immensamente meglio difesa, quella della ontologia dell'essere sociale di Aristotele (e poi di Hegel, in quanto integratore "storico" della ontologia aristotelica, necessariamente naturalistica e non storica).

Passiamo ora ad *Essere e Tempo* di Heidegger (1927). Non c'è nessun bisogno di pensare che si trattasse di una "risposta borghese" al comunismo filosofico di

Lukács. Scommetteremmo molto sul fatto che un accademico spocchioso come Heiddeger, sia pure geniale, non avrebbe neppure toccato un libro "comunista", pensando che si trattasse di poco più di una dispensa neoricardiana per sindacalisti ed attivisti politici urlanti. Ma non ce n'è proprio nessun bisogno, in quanto Heidegger non aveva nessun bisogno di "leggere" la situazione spirituale del suo tempo.

A proposito di Heidegger, bisogna prima di tutto liberarsi radicalmente da due tipi di chiacchiericcio (il *Gerede* heidegerriano), e cioè il chiacchericcio politico ed il chiacchiericcio mondano. Il chiacccchericcio politico (Farìas, ecc.) consiste nell'ossessiva condanna virtuosa di Heidegger per aver avuto un *flirt* (peraltro durato circa due anni, ed in ogni caso prima che Auschwitz venisse aperta) con il nazionalsocialismo di Hitler, fatto del tutto privo di connessioni con i contenuti della filosofia heideggeriana propriamente detta. Il chiacchiericcio mondano consiste nella ricostruzione del suo rapporto sentimentale con Hannah Arendt, una *vedette* del contemporaneo femminismo filosofico universitario politicamente corretto, anche se nel merito la esiguità delle fonti non permette di delineare con certezza le dinamiche profonde del loro rapporto. Episodi questi, peraltro comuni nei rapporti universitari, che non hanno comunque consistenza epistemologica, e non è un caso che in un'epoca come la nostra – caratterizzata dalla compiuta peccaminosità di fichtiana memoria –, essi vengano addirittura evidenziati più della stessa teoresi heideggeriana. E tuttavia Heidegger li aveva già ampiamente previsti nel 1927, quando aveva caratterizzato l'anonimità contemporanea (il *Das Man*) in termini di chiacchiera (*Gerede*), curiosità superficiale (*Neugier*) e permanente equivoco, potenzialmente sempre chiaribile, ed in realtà volutamente mai chiarito (*Zweideutigkeit*). E di qui, appunto, bisogna partire, non da fantasiose e mai esistite letture segrete di Heidegger del libro di Lukács.

Heidegger parte non dal vivere-per-la morte in quanto tale, come spesso afferma il suo travisamento manualistico, appiccicandogli addosso un esistenzialismo assolutamente inesistente, e smentito almeno duemila volte dallo stesso Heidegger. Egli non parte neppure astrattamente dalla distinzione fra Essere (*sein*) ed Esserci (*dasein*), o meglio lo fa, ma lo fa solo perché è partito prima da una esperienza esistenziale immediata nata dalla vita quotidiana, quella della *quotidianità manipolata,* e quindi se manipolata *inautentica*, e se inautentica da respingere. E tuttavia, è poco probabile che Heidegger non partisse esistenzialmente, metodologicamente e concretamente da una esperienza immediata, quella dello svuotamento della quotidianità da parte della manipolazione.

Questo Heidegger non se lo poteva inventare, tirandolo fuori dal suo cervellino come se dovesse sgomitolare un gomitolo (la metafora è di Karl Marx). Prima del 1914, nella letteratura filosofica, il solo che partiva dalla vita quotidiana era stato Georg Simmel, ma anche lui non lo aveva fatto con la prospettiva dello smascheramento dell'alienazione e della manipolazione. E come si spiega che prima del 1914 l'alienazione, la manipolazione e la quotidianità non erano state ancora fatte oggetto della riflessione filosofica? Forse solo perché non avevano ancora pubbli-

cato i *Manoscritti economico-filosofici* di Karl Marx del 1844 (che tra l'altro furono comunque pubblicati dopo i due capolavori filosofici di Lukács e di Heidegger, che quindi non potevano averli letti?).

La ragione non era filologica, ma deve cercarsi altrove. Prima del 1914, al tempo del protocapitalismo veteroborghese, la borghesia sfruttava i proletari, ma non manipolava la vita quotidiana, che si svolgeva ancora all'interno di una certa eticità (*Sittlichkeit)* diversa da gruppo sociale a gruppo sociale, ma comunque non manipolata. Fu l'esperienza del 1914, in cui le classi dominanti imperialiste (e bravo Lenin per averlo detto!) dovettero spingere al macello milioni di giovani, che *inaugurò* l'epoca della manipolazione generalizzata, e la fece diventare un tratto sociale visibile, laddove prima non lo era. E la manipolazione generalizzata deve necessariamente investire la vita quotidiana del suddito espropriato dallo strapotere dell'economia, che poi l'ultimo Lukács della *Ontologia* definì in modo insuperabile come un soggetto espropriato che «oscilla continuamente dalla onnipotenza astratta alla concreta impotenza».

Per questo non ha molto senso affermare che Kosík elabora una sorta di "marxismo heideggeriano". È infatti assolutamente vero che sia Heidegger che Kosík partono metodologicamente dalla *quotidianità manipolata*, mentre il fatto che l'uno fosse politicamente "comunista" e l'altro politicamente "nazista" può interessare solo le figurine per bambini con cui si trastullano i membri del ceto politico, del circo mediatico, e del clero universitario. Evidentemente la spiegazione è un'altra. E la spiegazione sta in ciò, che la quotidianità manipolata non è altro che l'epifenomeno psicologico ed esistenziale di qualcosa di strutturale che si muove sotto la superficie del pensiero filosofico e della sua posteriore ricaduta ideologica, il fatto cioè che il nuovo capitalismo postborghese deve colonizzare interamente la vita quotidiana (fatto ammesso persino da Habermas, il pensatore più colluso con la legittimazione capitalistica che esista oggi nel firmamento del *Jet-Set* filosofico globale politicamente corretto).

Tutto questo è stato prima scoperto e poi elaborato nel cinquantennio 1920-1970. Più esattamente è stato scoperto negli anni *Venti* (Lukács, Heidegger), elaborato negli anni *Trenta* (Heidegger), perfezionato negli anni *Cinquanta* e *Sessanta* (seconda fase degli stessi pensatori attivi in precedenza, e cioè Adorno, Horkheimer, Bloch, Lukács, Heidegger, ecc.). Ed è proprio questo nucleo espressivo che deve essere silenziato e spazzato via dalla controrivoluzione filosofica in corso (postmoderno, Lyotard, Vattimo, Rorty, filosofia analitica, ecc.).

Riuscirà questa corrente a farlo? Difficile rispondere. Se la filosofia non riconquista la gente comune, come ai tempi di Socrate, ci riuscirà certamente, perché gli apparati universitari sono stati creati proprio con lo scopo di separare la filosofia dalla gente comune, convocata al massimo come spettatori passivi di eventi.

Ma non è ancora detta l'ultima parola.

7. Deideologizzare la filosofia. Deideologizzare la storia della filosofia contemporanea. La problematizzazione critica della dicotomia politico-ideologica Sinistra/Destra come premessa per un doppio bilancio del Novecento filosofico e dei problemi di orientamento filosofico del nostro tempo

Karel Kosík è dunque interno al cinquantennio 1920-1970, in cui la categoria di manipolazione diventa "visibile", non certo perché è inventata da intellettuali messianici e disadattati (Colletti, Nacci, Löwith, ecc.), ma perché diventa a tutti gli effetti una astrazione *reale*, e reale perché realmente prodotta dalle manovre militari, politiche ed economiche degli assassini imperialisti della prima guerra mondiale 1914-1918, manovre rivolte a far uccidere fra loro milioni di giovani nati negli ultimi due decenni dell'Ottocento in tutti i paesi del mondo, e dell'Europa in particolare. Altro che generica «crisi della modernità», come si dice nell'innocua e manipolativa fraseologia universitaria!

Questo cinquantennio 1920-1970 assomiglia ad una pozza d'acqua nel deserto, bevibile ma talmente impregnata di sabbia da dover essere "filtrata" per poterla bere. In questa fase storica di «seconda restaurazione», tolte poche eccezioni, che come tutte le eccezioni non fanno che confermare la regola generale, gli apparati universitari omologati delle facoltà di filosofia occidentali sono dominati da una sorta di *ortodossia ideologica postmoderna*, che in vario modo e con varie tattiche argomentative proclama la fine definitiva del pensiero del cinquantennio 1920-1970, e l'entrata in un mondo di cui è ancora possibile dare le cosiddette "mappe", purché sia ben chiaro che devono essere escluse tutte le ipotesi pratico-politiche di cambiamento. Il pensiero controrivoluzionario, oggi, ha cambiato pelle fino a sembrare del tutto irriconoscibile, e nei paesi occidentali ha anzi assunto una veste di "sinistra", una sinistra liberale antitotalitaria che coniuga varie versioni di uno stesso identico contenuto, la fine capitalistica della storia.

Per poter quindi "filtrare" l'acqua potabile del cinquantennio 1920-1970 è necessario impadronirsi di due tecniche principali, e cioè in primo luogo la deideologizzazione della filosofia (o, detto altrimenti, la separazione logica e metodologica fra spazio filosofico e spazio ideologico), ed in secondo luogo la liberazione dello spazio filosofico dalla dicotomia politica impropria e fuorviante *Sinistra/Destra*, e questo – si noti bene – sia che la si accetti e la si consideri valida in campo politologico ed ideologico sia che invece per vari motivi la si consideri obsoleta, e cioè valida in passato, ma oggi non più.

I due problemi sono in realtà uno solo, perché *oggi* (oggi, non nei tempi antichi, nel medioevo e nei tempi moderni fino al 1789) l'ideologizzazione dello spazio filosofico avviene proprio attraverso il suo inserimento forzato e manipolato nella dicotomia *Destra/Sinistra*, per cui non si fa attenzione al fatto che Heidegger e Kosík utilizzino entrambi la categoria di manipolazione, ma si monta un teatrino mediatico (di manipolazione, appunto) sul fatto che Heidgger era "fascista" e Kosík "comunista". Il fatto che Gentile e Gramsci sostenessero un'*identica* interpretazione

di Marx come filosofo della prassi (e quindi come filosofo idealista fichtiano e non come materialista della scuola di D'Holbach) passa in secondo piano davanti al fatto che il primo fu un notabile del fascismo, mentre Gramsci fu incarcerato dal fascismo stesso. E potremmo ovviamente continuare, ma ciò che conta è avere capito il problema. Discutiamo quindi i due aspetti separatamente.

In termini volutamente rozzi, i filosofi marxisti hanno tutte le ragioni del mondo a criticare radicalmente il capitalismo come totalità sociale, mentre hanno torto marcio a ridurre la filosofia ad ideologia, o più esattamente lo spazio filosofico a spazio ideologico. Dato il loro conservatorismo e la loro tradizionale stupidità, mille volte verificata nell'ultimo secolo, i filosofi marxisti non si accorgono di farsi del male da soli e di indebolire la loro stessa causa. Non è certo a loro che ci rivolgiamo, considerandoli da tempo come inguaribili (salvo eccezioni, come appunto Kosík), ma ad una nuova generazione di pensatori. E tuttavia, la difficoltà della separazione fra filosofia ed ideologia sta in ciò, che effettivamente esse sono strettamente imbricate insieme, che la loro separazione è difficile, e che la ricaduta ideologica delle teorie filosofiche è spesso talmente immediata e diretta da rendere effettivamente molto difficile la distinzione dei piani e dei metodi. E tuttavia, non c'è altra strada al di fuori di quella della separazione metodologica.

Facciamo due esempi pratici. Se mescolo insieme grandi quantità di zucchero e di polvere di ferro, la loro separazione è in via di principio possibile attraverso l'uso di una buona calamita. Ma se mescolo invece insieme polvere di zucchero e polvere di sale, la loro separazione, pur possibile in via di principio, non può avvenire con l'uso di una calamita. Il problema si pone nello stesso modo a proposito del rapporto fra ideologia e filosofia.

La genesi della filosofia e della ideologia è comune e spesso indistinguibile. La genesi della filosofia greca antica è strettamente legata alla esigenza ideologico-politica di mantenere unita la *polis* comunitaria contro l'aggressione dissolvitrice delle ricchezze private (*chremata*) e contro il loro carattere infinito-indeterminato (*apeiron*), e di potervi opporre il calcolo sociale (*logos, loghizomai*) dei rapporti equilibratori (*isorropoia*) che potesse farvi da freno *(katechon*), in modo da conseguire la concordia (*omonoia*). È indubbio che questa genesi è stata politica, e quindi anche necessariamente ideologica. Nello stesso tempo, questa genesi ideologica ha prodotto anche un'eccedenza veritativa universalistica, valida anche e soprattutto per i periodi storici posteriori, per cui la metafora dell'Essere (*to on*) di Parmenide, poi sdoppiata dialetticamente da Platone (l'Uno e la Diade infinita), ed ulteriormente razionalizzata da Aristotele con la teoria del carattere astrattivo dell'Universale, ecc., esce dal campo strettamente inteso dell'ideologia storicamente contingente per attingere il livello di una verità universale che concerne l'uomo in quanto uomo, o più esattamente l'uomo in quanto *Uomo*. Non si può qui per ragioni di spazio ripercorrere l'intera storia della filosofia occidentale, ma se lo si potesse fare[114] sarebbe facile comprendere che la filosofia nasce e si sviluppa intrecciata

[114] Ed infatti "l'autore del 1943" l'ha fatto in altra sede.

con le sue (legittime) esigenze politico-ideologiche, ma nello stesso tempo produce quella *eccedenza veritativa universalistica* che trascende la contingenza della finestra storica che la rende possibile, concretizzando quel passaggio dalla potenza (*dynamis*) all'atto (*energheia*) che resta, a tanti anni dalla morte di Aristotele, il modo più adeguato per esprimere il rapporto fra genesi e validità, particolare ed universale.

La teoria dell'ideologia di Karl Marx è buona nell'essenziale, ma non buonissima, perché è riduttiva. Essa, infatti, riduce di fatto l'ideologica a falsa coscienza necessaria, più o meno socialmente organizzata e manipolata, cosa che resta vera nell'essenziale, anche perché sarebbe impossibile separare in altro modo la struttura dalla sovrastruttura (distinzione di cui è effettivamente impossibile riuscire a fare a meno, pur accettando contestualmente la loro fusione dinamica in una totalità organica unitaria espressiva), ma che finisce con l'essere autolesionistica per lo stesso marxismo, perché a questo punto è facile rinfacciargli che, se tutte le forme di coscienza ideologica sono forme di falsa coscienza necessaria e tutto è relativo allo spazio ed al tempo in cui viene concepito, allora anche il marxismo è una delle tante forme di falsa coscienza necessaria che non si distingue dalle altre se non per gli interessi economici utilitaristici che esprime. L'autolesionismo marxista giunge qui ad estremi tragicomici, perché da un lato offre agli avversari un facile strumento di critica (il marxismo diventa per Löwith una forma di falsa coscienza necessaria di tipo messianico imperfettamente secolarizzato nel linguaggio della filosofia classica tedesca e dell'economia politica inglese), e dall'altro fonda il marxismo stesso su di una forma riduttiva di utilitarismo sociologico fortemente relativistico.

Non esiste peggior nemico strategico del marxismo del marxista stupido. Ed in questo modo la riduzione maniacale della filosofia ad ideologia, la cui genesi sta in una estremizzazione storica della rottura con l'idealismo di Hegel (Hegel sostiene che la filosofia è una attività conoscitiva e veritativa, ma noi lo abbiamo smascherato, in quanto la sua pretesa verità non è che una ideologia borghese-prussiana), finisce per relativizzare lo stesso pensiero di Marx, confondendone la genesi storica (che è indubbiamente relativa al tempo ed allo spazio in cui fu prodotto) con la sua pretesa di validità veritativa universalistica.

In sintesi, ed esagerando volutamente un po' (ma *oportet ut scandala eveniant*), i cosiddetti critici di Marx (Croce, Weber, Popper, Löwith, ecc.) non sono nulla rispetto allo stravolgimento economicistico e all'odio verso la filosofia che dominano la stessa discussione marxista "interna". E faremo qui alcuni tragicomici esempi. Prima, però, può essere utile chiarire alcuni punti teorici essenziali di carattere generale, tenendo sempre in mente che lo scopo di questi chiarimenti è la deideologizzazione dello spazio filosofico in quanto tale.

L'uomo si rapporta con il mondo attraverso ideazioni conoscitive. Tutte le ideazioni conoscitive hanno un doppio carattere, biologico e storico, in quanto da un lato si originano dalle potenzialità biologiche della natura umana dello *homo sapiens*, in quanto si distingue dai cani, dai gatti e dagli altri animali, e dall'altro sorgono sempre in contesti storici specifici. Tutte le ideazioni conoscitive sono sempre collegate insieme all'interno di una unità dinamica, che i greci molto op-

portunamente chiamarono anima (*psyché*), termine valido sia per chi crede nella sua immortalità sia per chi non vi crede affatto. In via analitica, possiamo elencare quattro distinte ideazioni conoscitive, che nascono però tutte da una matrice comune, e cioè la vita quotidiana come luogo della ricerca del senso della unità della vita vissuta dal singolo individuo nel suo rapporto con gli altri che lo circondano: l'ideazione conoscitiva dell'arte (conoscenza del particolare), l'ideazione conoscitiva della filosofia propriamente detta (conoscenza dell'universale umano), l'ideazione conoscitiva della scienza nel significato moderno del termine (conoscenza dell'universale naturale), ed infine l'ideazione conoscitiva dell'ideologia (conoscenza degli interessi individuali e collettivi in quanto questi interessi sono distinti nelle classi dominanti e nelle classi dominate).

Limitandoci qui alle due sole ideazioni conoscitive della scienza e della filosofia, ribadiamo che esse sono complementari e non hanno nessun bisogno di disprezzarsi l'un l'altra, ed è per questo che l'odio positivistico verso la filosofia in quanto tale (Comte, Carnap, Colletti, Althusser, La Grassa, ecc.) è particolarmente fastidioso. Il senso di fastidio, e addirittura in alcuni casi di disgusto e di irritazione verso gli odiatori della filosofia sta nella sua sciocca inutilità, ed è simile all'odio di un giocatore di scacchi verso gli errori commessi da un giocatore di carte. È evidente che i giocatori di scacchi e di carte giocano giochi diversi e con diverse regole, che non hanno niente in comune.

In estrema sintesi, l'ideazione conoscitiva della scienza si basa sulla necessaria separazione fra soggetto ed oggetto, o più esattamente fra soggetto conoscente ed oggetto conosciuto, mentre l'ideazione conoscitiva della filosofia si basa al contrario sull'unità fra soggetto ed oggetto, o più esattamente fra soggetto conoscente ed oggetto conosciuto. E questo non a caso, ma sulla base della diversa natura conoscitiva sia del soggetto che dell'oggetto da conoscere. Nulla di più facile da spiegare, e nello stesso tempo nulla di più difficile da capire per gli sciocchi odiatori professionali non di una scuola filosofica fra le altre, ma proprio dell'attività filosofica in quanto tale.

La conoscenza "scientifica" del mondo esterno a noi, inteso come mondo naturale "oggettivo" (tenendo pur sempre conto che ogni oggettività, laddove è filtrata dalla conoscenza umana, è sempre una oggettivazione, cosa non negata neppure da Kant), è sempre un prodotto di una procedura di disantropomorfizzazione, procedura necessaria per superare l'inevitabile antropomorfizzazione del punto di vista immediato e quotidiano sul mondo, in cui tutto è soggettivizzato fino al narcisismo ed al solipsismo. Del resto, non potrebbe essere diversamente. Il soggetto, laddove non intende autointerpretare la propria collocazione storico-politica nel mondo, ma attuare una procedura di conoscenza di un oggetto naturale esterno a lui, deve necessariamente basarsi sulla separazione fra soggetto ed oggetto assunta come premessa non solo logica ma ontologica. Forse che potrebbe conoscere sulla base dell'unità di soggetto e di oggetto le fasi della luna, le orbite dei pianeti, la nebulosa di Andromeda, la deriva dei continenti, il DNA degli umani, le reazioni chimiche? Evidentemente no.

Altra cosa è invece l'autoconoscenza dell'uomo attraverso la dialettica della storia, o più esattamente il rivelarsi dell'uomo a se stesso, attraverso la dialettica fra l'Uomo (maiuscolo) e gli uomini concreti (minuscolo), che è propriamente l'oggetto dell'ideazione filosofica. Non ci dovrebbe essere quindi, se non per i maniaci del positivismo, un conflitto fra l'ideazione filosofica, fondata sull'unità di soggetto e di oggetto, e l'ideazione scientifica, fondata sulla separazione metodologica di soggetto e di oggetto. E chiudiamo qui questa parentesi, per mostrare ancora una volta che l'odio positivistico contro la filosofia – che nella sua versione marxista la fa coincidere con l'ideologia, aprendo così le porte al relativismo sociologico, al riduzionismo economicistico ed al nichilismo ontologico –, non è soltanto un errore fra gli altri, ma è un vero e proprio atto di autolesionismo.

La scuola marxista più ferocemente ed esplicitamente ostile al riconoscimento del carattere conoscitivo autonomo e potenzialmente veritativo in senso universalistico dell'ideazione filosofica in quanto tale – e non solo in quanto ancella subalterna dell'epistemologia delle scienze sociali e/o dell'agitazione politica immediata –, è stata quella di Louis Althusser e dei suoi seguaci. Althusser, tuttavia, era interno ad un progetto di un vero e proprio riorientamento gestaltico del movimento comunista, ed era un comunista lui stesso. Dopo il triennio 1989-91 i suoi seguaci si sono sciolti in una corrente puramente universitaria, attratti in particolare da Max Weber. Althusser unisce in uno stesso sentimento di ripulsa e di antipatia l'umanesimo, l'idealismo e la stessa filosofia in quanto tale. In *Lenin e la filosofia* Althusser scrive letteralmente così: «La storia della filosofia si annulla nel nulla che essa produce». In un primo momento Althusser intese la filosofia in termini di epistemologia critica del marxismo concepito come la scienza della storia finalmente rivelata (teoria degli insiemi teorici). In un secondo momento la intese come ideologia al cento per cento, e cioè letteralmente come «lotta di classe nella teoria». In un terzo momento, infine, come apologia del caso eretto a principio metafisico universale (materialismo aleatorio).

Riducendo furiosamente la filosofia a semplice epistemologia di un'unica scienza sociale e/o ad una elaborazione ideologica Althusser non si è affatto opposto ad una lunga tradizione marxista precedente, ma l'ha anzi semplicemente radicalizzata e portata alle estreme conseguenze. Dopo Althusser non si può fare nulla di più sul terreno dell'odio verso l'umanesimo, l'idealismo e la filosofia. Si può soltanto voltare pagina e tornare ad una sua ricollocazione razionale nel sistema delle conoscenze umane.

Prima quindi di chiudere su questo punto, e di passare alla forma oggi dominante di ideologizzazione manipolata dei contenuti filosofici del discorso politico (e cioè la dicotomia artificiale *Sinistra*/*Destra* come quadro coattivo politicamente corretto ed unico codice di accesso alla chiacchiera mediatica ed editoriale), sunteggiamo ancora una volta in quattro punti cose già ampiamente dette (ma *repetita juvant*), che è però indispensabile acquisire senza spiacevoli equivoci. Si tratta, nell'ordine, dei rapporti fra filosofia ed ideologia, dei rapporti fra filosofia e scienza, del nesso fra idealismo e materialismo (non solo nel pensiero di Marx, ma in

generale), ed infine sulla natura del cosiddetto "umanesimo filosofico". In base al chiarimento di questi quattro punti, sarà possibile passare poi al tema della dicotomia *Destra/Sinistra* senza lasciarci dietro equivoci non sufficientemente chiariti. Nel dibattito filosofico, infatti, gli equivoci non sufficientemente chiariti ritornano come ritorna uno spiacevole rigurgito di vomito quando non si è digerito qualcosa.

I. *Sul rapporto fra filosofia ed ideologia*

La filosofia è una forma di interpretazione conoscitiva dell'universale, mentre l'ideologia è la forma necessaria ed inevitabile dentro la quale gli interessi individuali e sociali giungono alla coscienza, e vengono razionalizzati. Questo vale sia per le ideologie di legittimazione del potere, sia per le ideologie in cui i dominati prendono coscienza di essere dominati e progettano in varie forme (non importa se "realistiche" o "illusorie") la loro liberazione. La filosofia, quindi, non è una ideologia, ed è un errore capitale ridurla a tale. Nel campo della filosofia marxista, si tratta di un atto di autolesionismo teorico scandaloso, derivato prima da un eccesso fisiologico di polemica contro Hegel (uccisione del padre "idealista" da parte dei figli "materialisti" fra il 1830 e il 1850), e poi rafforzato e sistematizzato con l'inserimento del pensiero anticapitalista e comunista dentro gli schemi teorici del positivismo, in particolare tedesco, il più accademico e scientistico di tutti, perché mescolato con la gnoseologia neokantiana.

Nello stesso tempo, non esiste universale che non si determini dialetticamente nel particolare, e quindi non esiste pensiero filosofico che non si determini storicamente e geograficamente in una formazione ideologica particolare. La filosofia, quindi, deve essere cercata sempre dentro una formazione ideologica particolare. Il filosofo è quindi assimilabile ad un ingegnere minerario, abituato a cercare ed a isolare i metalli nobili all'interno di altre formazioni minerarie. Il cercatore d'oro con il suo setaccio, che isola le eventuali pepite d'oro dal terriccio in cui sono incastonate, è la figura lavorativa più vicina al lavoro del filosofo. Un filosofo che non si interessi alle ideologie è quindi un falso filosofo, ed assomiglia ad un minatore che creda stupidamente che l'oro e l'argento si possano raccogliere per strada come si raccolgono le pietre.

Non c'è qui lo spazio per proporre una storia del pensiero ideologico (sottolineiamo "ideologico", non filosofico). In termini marxiani, si tratterebbe di una storia di una specifica sovrastruttura del pensiero politico di legittimazione, che a sua volta non è altro che una specifica sovrastruttura di un modo di produzione, che a sua volta è solo una pura astrazione, e non esiste se non in una determinata formazione economico-sociale. In estrema sintesi, e limitandoci alla sola tradizione marxiana e marxista, segnaliamo tre diverse concezioni di ideologia.

a) L'ideologia è una forma di falsa coscienza necessaria, con la quale gli agenti sociali, all'interno di una società divisa in classi antagonistiche, prendono coscienza (necessariamente falsa, e quindi non corrispondente ai rapporti economico-sociali reali) della loro collocazione sociale.

b) L'ideologia è una forma di falsa coscienza necessaria politicamente organizzata, in quanto le classi dominanti, dai sacerdoti egizi alla borghesia capitalistica, devono appunto "organizzare" ideologicamente il loro dominio sistematizzando e coerentizzando in modo stabile la legittimazione del loro dominio. Nella storia queste organizzazioni ideologiche del dominio hanno assunto molte forme distinte, che possiamo però compendiare in due principali: quella religiosa (inizi delle società umane fino a metà ottocento circa), e quella economica (periodo borghese propriamente detto, dall'illuminismo europeo fino ad oggi). Oggi l'economia (o, più precisamente la tecno-economia) ha in linea di massima sostituito la religione nelle metropoli capitalistiche, "retrocedendo" la religione ad agenzia ideologica complementare di assistenza sociale e psicologico-consolativa per varie forme di emarginati e poveracci.

c) L'ideologia è una concezione del mondo coerentizzata ed organizzata di una classe contro l'altra, che "smaschera" la falsa coscienza borghese per sostituirla con la concezione "scientifica" del mondo del proletariato (Lenin), attraverso l'unione fra le grandi masse popolari e gli intellettuali "organici" (Gramsci). Mentre i due primi significati di ideologia risalgono a Marx, e soltanto a Marx, il terzo significato (Lenin, Gramsci) è quello proprio del movimento comunista novecentesco, che ha però ridotto la religione ad alienazione, ignoranza, superstizione e residuo premoderno, e nello stesso tempo ha ridotto sia l'arte che la filosofia a sovrastruttura, rispettando comunque molto più l'arte della filosofia stessa, perché mentre persino l'ultimo mascalzone analfabeta non ha osato dire *tout court* che l'arte è ideologia, temendo che Fidia e Michelangelo lo inseguissero con i loro strumenti, la riduzione di Platone, Aristotele, Spinoza e Hegel ad ideologi (schiavisti o borghesi poco importa) ha caratterizzato la penosa storia del riduzionismo marxista novecentesco. Il lettore non si stupisca di questa (voluta) durezza di linguaggio. Nessuno è colpevole se sbaglia, lo diventa se continua a sostenere la stessa posizione erronea rifutandone il congedo.

In sintesi, l'universale (filosofia) passa sempre necessariamente attraverso il particolare (ideologia). L'universale *si fa strada* solo attraverso le avventure dialettiche del particolare. Si tratta della concezione espressa mirabilmente nella successione delle «figure della coscienza» (che sono sempre figure sociali della coscienza) della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, opera che deve sempre essere obbligatoriamente unita alla lettura del primo libro del *Capitale* di Marx, che senza questa necessaria integrazione resta soltanto un libro di economia neoricardiana per sindacalisti conflittualisti. A differenza dell'economia critica di sinistra (Claudio Napoleoni), la critica dell'economia politica di Marx *presuppone*, per essere capita nella sua natura e nelle sue intenzioni, l'elaborazione dialettica di una figura della coscienza sociale. L'economia politica di sinistra (Ricardo, Keynes, ecc.) non ha nessun bisogno di una fondazione filosofica, perché le basta ed avanza il fatto di rappresentare, all'interno del capitalismo dato per scontato, gli interessi collettivi dei lavoratori salariati. La critica dell'economia politica, invece, presuppone

l'innesto all'interno della teoria del valore-lavoro (Smith, Ricardo) di una teoria dell'alienazione (Hegel, Feuerbach), e questo innesto non è possibile senza una base filosofica.

II. *Sul rapporto fra filosofia e scienza*

Così come la filosofia non è una ideologia, anche se è mescolata fortemente con le produzioni ideologiche, nello stesso modo neppure la scienza (intesa come scienza moderna della natura, non anteriore al diciassettesimo secolo) è una ideologia. Sbagliano quindi quei marxisti (ad esempio Alfred Sohn-Rethel) che la riducono ad ideologia, non importa se schiavistica, feudale o borghese-capitalistica. La scienza è una forma di conoscenza valida ed universalistica del reale, che avviene attraverso la separazione metodologica fra soggetto (conoscente) ed oggetto (conosciuto), ed è quindi complementare (e assolutamente non alternativa) alla filosofia, che si basa invece sulla unità fra soggetto ed oggetto, in cui l'oggetto non è un fenomeno naturale (sistema solare, gravitazione universale, deriva dei continenti, studio del DNA, ecc.), ma è la stessa autocoscienza umana nella storia, acquisita attraverso il metodo dialettico applicato alla storia stessa.

Dal momento che la conoscenza scientifica e la conoscenza filosofica non sono alternative, e tantomeno "successive", come sostiene la pomposa stupidità positivistica (prima la religione, per i bambini, poi la filosofia per gli adolescenti, ed infine la scienza positiva, per gli adulti), ma sono complementari, non ha senso metterle in contrapposizione. La scienza deve necessariamente distinguere fra soggetto ed oggetto, perché in caso contrario non potrebbe neppure conoscere l'oggetto stesso (teoria del fenomeno in Kant, teoria della falsificabilità in Popper, ecc.), mentre la filosofia attua una riantropomorfizzazione dell'oggetto conosciuto inserendolo nel complesso dei significati dell'esistenza umana.

III. *Sulla distinzione fra i due "ismi", idealismo e materialismo*

La filosofia o meglio la conoscenza filosofica, *non è mai di per sé un "ismo"*, e nello stesso tempo procede storicamente attraverso scuole filosofiche diverse e contrapposte, che prendono l'aspetto superficiale di "ismi" concorrenti (platonismo, aristotelismo, epicureismo, stoicismo, tomismo, spinozismo, empirismo, kantismo, hegelismo, marxismo, ecc.). Questa compresenza di unitarietà tematica essenziale (la filosofia è unitaria, e tratta esclusivamente la veritatività della sola condizione umana nel suo doppio aspetto individuale e comunitario) e di divisione in "ismi" concorrenti non è un errore o un equivoco, ma è la forma necessaria del dialogo filosofico, che assume l'aspetto di un «campo di battaglia» (*Kampfplatz*, l'espressione è del "pacifista" Kant) fra concezioni diverse. Lo scopo finale è l'amicizia (*philia*), che passa dialetticamente attraverso il conflitto (*polemos*). Chi vuole *subito* l'amicizia senza passare prima per il conflitto mostra di non avere la minima idea della natura del dibattito filosofico in quanto tale, e confonde la filosofia con la pappa dei buoni sentimenti e delle dichiarazioni inutili di buone intenzioni.

A partire dalle opere filosofiche di Engels (non di Marx – attenzione – ma di Engels), scritte nel ventennio 1875-1895, il marxismo ha prodotto uno schema di storia della filosofia universale, a partire dai presocratici greci e dai taoisti cinesi, fondato sulla dicotomia fra Idealismo (cattivo) e Materialismo (buono). Questo schema, basato su di una specifica fusione fra neokantismo (Lange) e positivismo (Laas), è definibile in termini marxiani come una forma ideologica di falsa coscienza necessaria applicata alla ricostruzione della storia della filosofia occidentale. Essa ha almeno tre caratteristiche, tutte e tre negative:

a) Riduce di fatto la filosofia ad ideologia, nel senso che la sola forma di conoscenza valida resta la scienza e solo la scienza (nel senso positivistico del termine), il materialismo viene ridefinito come sola premessa possibile per una conoscenza scientifica del mondo e l'idealismo viene invece considerato come una forma sofisticata di pensiero religioso (in proposito, Lenin si è particolarmente distinto per durezza polemica). La filosofia è così ridefinita in termini di «concezione scientifica» del mondo. Ma per avere una concezione scientifica del mondo la filosofia è di fatto inutile, un semplice raddoppiamento pleonastico di un contenuto sottostante, che basta interamente a se stesso. La concezione scientifica del mondo, infatti, permette la conoscenza, ma non l'interpretazione veritativa dell'oggetto della conoscenza stessa.

b) Costruisce una vera e propria "grande-narrazione" continua dello scontro bimillenario fra Idealismo e Materialismo, come se esistesse una continuità tematica e problematica delle due correnti. Come hanno rivelato molti osservatori che si sono occupati della questione (come la studiosa greca Maria Antonopoulou), questa continuità non esiste affatto. Il presunto materialismo storico sfocia in questo modo in una leggenda del tutto astorica della storia della filosofia.

c) In estrema sintesi, la dicotomia di Idealismo e Materialismo viene ricavata, con un'operazione di proiezione simbolica costruita con falsa coscienza ideologica necessaria, dalla sublimazione teorica dell'opposizione sociale e politica di Borghesia e Proletariato. La borghesia è l'erede e l'interprete dell'idealismo, il proletariato è l'erede e l'interprete del materialismo. Ma questo schema non funziona assolutamente per una corretta ricostruzione storica. Non funziona per i greci, non funziona per i medioevali, non funziona per i borghesi illuministi, e soprattutto non funziona neppure per Marx.

Non funziona per il mondo greco. Nel mondo greco la filosofia che dà luogo ad una formazione ideologica che difende di più l'eguaglianza fra i cittadini e che lotta maggiormente contro l'infinitezza incontrollata (*apeiron*) delle ricchezze (*chremata*), sostenendo che il calcolo razionale (*logos*) è il solo vero e proprio freno (*katechon*) contro la dissoluzione sociale, assimilata alla corruzione di un organismo (*phthorà*) è stata il pitagorismo (e cioè Parmenide, Clistene, ecc.), e cioè un pensiero idealistico in modo totale.

Non funziona per il mondo ellenistico-romano, in cui il materialismo dà luogo o ad una secessione in un gruppo protetto di amici (Epicuro), o ad una filosofia

individualistica della consolazione (Lucrezio), priva di ogni carattere politico-sociale, mentre le filosofie che danno luogo ad una ricaduta ideologica di tipo sociale sono o lo stoicismo (utopie stoiche di tipo comunista) o la religione della comunità di vita e di distribuzione egualitaria "comunistica" dei beni (*koinobion*). In questo contesto, dove starebbe il presunto carattere "progressista" del materialismo ed il presunto carattere "reazionario" dell'idealismo?

Non funziona per il mondo medioevale cristiano, in cui *tutte indistintamente* le proteste contro la struttura feudale della società e contro lo strapotere delle oligarchie economiche di mercanti e banchieri prendono la forma dell'eresia pauperistica, e cioè la versione religiosa che impone all'individuo cristiano (è questo il cosiddetto nominalismo di Occam) le due pratiche della *simplicitas* e della *paupertas* (le due colonne del movimento francescano).

Non funziona per il Settecento illuministico, in cui il materialismo è di regola il pensiero del dispotismo illuminato e della semplice denunzia della superstizione religiosa, laddove la vera e propria protesta sociale politicamente organizzata prende la forma del giusnaturalismo e del contrattualismo rivoluzionari, formazioni ideologiche ben poco "materialistiche", ed invece molto idealistiche.

Ma soprattutto non funziona neppure per Marx. È vero che Marx si dichiara soggettivamente "materialista", ma ad un esame più ravvicinato ci si rende conto che per "materialismo" Marx intende soprattutto tre cose, e cioè l'ateismo come presupposto della critica comunista all'economia politica ed alle sue "ipostasi", il primato della prassi "materiale" sulla contemplazione "ideale", ed infine il primato della struttura economica "materiale" sulle sovrastrutture "ideali". In realtà il suo "comunismo" è inserito in una visione "ideale" del percorso dell'umanità, percorso che viene pensato interamente attraverso la dialettica "idealistica" di Hegel, al netto ovviamente delle prognosi sulla socializzazione delle forze produttive.

IV. *Sul carattere interamente ed esplicitamente "umanistico" della critica comunista al capitalismo*

Questo quarto ed ultimo punto è particolarmente importante e delicato, perché la sua comprensione non serve soltanto per una corretta valutazione dei filosofi marxisti novecenteschi che l'hanno difesa (Kosík, appunto, ma anche Lukács e Bloch), ma serve soprattutto per ricapitolare i tre punti precedenti (rapporto fra filosofia ed ideologia, rapporto fra filosofia e scienza, ed infine rapporto fra idealismo e materialismo).

La base filosofica del pensiero di Marx, al di là del suo tessuto fondazionale idealistico e delle sue forme espressive materialistiche, di tipo quasi sempre metaforico, è una forma di umanesimo integrale, in cui l'idea di Uomo si determina sempre in uomini concreti, inseriti in uno specifico contesto spaziotemporale. Come è stato possibile allora che si sia potuto sollevare nella seconda metà del Novecento un irresponsabile ed infondato berciare contro l'umanesimo? Data l'importanza del tema, una riflessione dettagliata sarà necessaria.

L'umanesimo è all'origine della filosofia antica. Socrate assegna alla filosofia il compito di esaminare la condizione dell'uomo all'interno di una comunità politica. E tuttavia, non si può negare che pochi secoli dopo l'ideologia della *humanitas* (Cicerone, sulla base dello stoicismo eclettico moderato di Panezio di Rodi, esempio di intellettuale interamente colluso con il potere schiavistico ellenistico-romano) cerchi di coprire una realtà sociale non solo interclassista, ma anche apertamente dispotica e schiavistica. Nessuno lo nega. Ma chi si ferma qui, e da questo fatto evidente conclude che l'umanesimo non è altro che un'ideologia di copertura dello schiavismo romano, mostra di non sapere distinguere fra filosofia ed ideologia, e schiaccia scioccamente la prima sulla seconda.

La critica della *humanitas* (si parla qui della storia della filosofia occidentale antecedente a Marx ed al marxismo noceventesco) passa generalmente attraverso la forma del nominalismo radicale, e cioè del rifiuto di ogni forma di concetto universalistico, il concetto che in lingua italiana viene spesso definito come scritto con la maiuscola. Dal momento che in lingua tedesca tutti i sostantivi si scrivono con la maiuscola, è impossibile distinguere in questa lingua i concetti scritti con la maiuscola ed i concetti scritti con la minuscola. Ma la questione, appunto, non è per nulla grafica, ma concettuale. Essa inizia con la critica di Aristotele all'idealismo di Platone, critica che non intende però affatto negare l'*Universale*, che anzi sostiene integralmente, ma soltanto affermarne la sua realtà concettuale nella forma appunto dell'astrazione concettuale, negandone invece la separatezza ontologica assoluta, che del resto neppure Platone sostiene più nei suoi ultimi dialoghi detti "dialettici". Tutti gli ignoranti e gli analfabeti filosofici che considerano "pazzi" coloro che difendono l'*Universale* filosofico e non accettano la soluzione integralmente nominalistica non sanno che non se la prendono soltanto con qualche empirico avversario, ma sparano contro Aristotele, e la grande eredità della filosofia greca.

E tuttavia, il nominalismo radicale non è affatto una follia, ma rappresenta la rivendicazione e la difesa della *legittima particolarità contro la falsa universalità dell'ideologia*. Questo è particolarmente chiaro nella prima forma storica del nominalismo radicale europeo, quello coerentizzato dal francescano spirituale pauperista Guglielmo di Occam, che solo le storie della filosofia infondate e dilettantistiche possono sradicare dal suo contesto temporale e far passare per precursore in saio marrone dell'empirismo settecentesco inglese. Ma cerchiamo di chiarire meglio l'intera questione, in modo che, quando saremo arrivati al conflitto fra umanesimo ed antiumanesimo nel marxismo, il lettore si sia già impadronito dei termini concettuali minimi del problema.

Il nominalismo di Occam non si oppone affatto alla verità filosofica dell'Universale, ma anzi la presuppone come fondamento della propria posizione. Per Occam non c'è alcun dubbio che gli insegnamenti di Gesù e di Francesco di Assisi siano veri, e quindi di conseguenza pienamente generali ed universalistici. Sono invece la Chiesa corrotta di Avignone e l'Ordine Francescano caduto nelle mani dei cosiddetti Conventuali ad essersi corrotti, ed a essere diventati *falsi Universali*, che in quanto falsi universali non possono più rivendicare nessuna validità universale

reale. A questo punto il *Cristianesimo* (universale con la C maiuscola, alla faccia dei berciatori incontinenti e male informati che si oppongono a qualsiasi maiuscola del mondo) non cessa di esistere nella sua universalità, ma cessa di esistere nella forma degli pseudo-universali ideologici della chiesa corrotta e del francescanesimo corrotto, e diventa una *chiesa invisibile di singoli*, nominativamente definiti ed interpellati, e cioè la somma di coloro che vivono, *nominatim e singulariter*, nella propria esperienza singola personale, la *paupertas* e la *simplicitas* di Gesù e di Francesco. Come si vede, questo nominalismo di Occam ha avuto molte funzioni storiche, tutte nobili e positive: la polemica contro la corruzione della chiesa avignonese, la polemica contro la corruzione dell'ordine francescano, la polemica contro l'arricchimento dei mercanti e degli usurai (che percorre il coevo *Decamerone* di Boccaccio), fino a giungere al disegno psicologico dell'individuo moderno.

Se il nominalismo di Occam, in linguaggio moderno, potrebbe essere definito di "estrema sinistra", il nominalismo del pensatore della Restaurazione Joseph De Maistre potrebbe essere invece definito di "estrema destra". De Maistre afferma di aver conosciuto inglesi, francesi e russi, e grazie a Montesquieu, di sapere persino che esistono i persiani. E tuttavia, l'*Uomo* con la maiuscola De Maistre afferma di non averlo mai visto ed incontrato. Se esiste, afferma argutamente De Maistre, è a nostra insaputa. Filosoficamente parlando, si tratta di poco più di una battuta di spirito. Ma De Maistre ha un obiettivo polemico, la Dichiarazione dei Diritti dell'*Uomo* (con la maiuscola) e dal suo punto di vista è del tutto ovvio e normale che debba affermare che l'*Uomo* con la maiuscola non esista, perché se esistesse dovrebbe accettare il terreno filosofico e politico degli odiati illuministi e degli ancora più odiati giacobini.

Nello stesso Marx giovane si sovrappongono in modo apparentemente incoerente affermazioni universalistiche (esistenza dell'alienazione, esistenza dell'uomo come ente naturale generico, esistenza del comunismo come movimento reale che abolisce lo stato di cose presenti, ecc.) ed affermazioni nominalistiche (non esiste il frutto, ma solo la pera, la mela, ecc., come se pera e mela non fossero anch'esse astrazioni unificanti di realtà specifiche). A ben vedere, però, questo nominalismo, all'interno di un pensatore robustamente universalistico di scuola hegeliana, è sempre orientato a criticare le cosiddette "ipostasi", e cioè le indebite generalizzazioni che sradicano il reale dalla sua necessaria contestualizzazione storica e geografica. Quando Marx, nelle tarde *Glosse a Wagner*, polemizza contro l'*uomo professorale* che fa diventare soggetto della storia un generico *Uomo* non altrimenti definito, questa sua polemica non deve essere intesa come un suo approdo ad un nominalismo radicale, che per la sua natura inevitabilmente scettica e relativistica (lo scetticismo è sempre negazione dell'*Universale*) sarebbe in totale contrasto con l'insieme del suo pensiero, ma semplicemente come una sua polemica contro l'interclassismo ideologico, che nega il contrasto di classe e deve metterci sempre sopra il "coperchio" dell'*Uomo* generico. Si tratta, in poche parole, del nominalismo come arma polemica contro l'interclassismo politico, che per sua natura maneggia sempre e solo astrazioni generiche (l'*Uomo*, la *Produzione*, il *Consumo*, ecc.).

Lo stesso anti-umanesimo teorico di Althusser nasce da un contesto del genere. Dal 1948 al 1956 in Europa il "comunismo" si era imposto in modo (forse inevitabilmente) violento, feroce e brutale, in un modo che nel linguaggio comune non ideologizzato viene chiamato "disumano". Dopo il 1956, ed in particolare nel decennio cruciale 1956-1968, la reazione a questa specifica (vera o presunta, ma a nostro avviso fondamentalmente vera) disumanità prese la forma ideologica del ritorno all'umanesimo. Venne chiamato "umanesimo", o marxismo "umanistico", una specifica reazione ideologia-politica alla precedente linea politica staliniana, che prese forme diverse nei paesi dell'Est ed in quelli dell'Ovest capitalistico.

Nell'Est (Karel Kosík, Adam Schaff, gruppo di *Praxis* in Jugoslavia, ecc.) l'umanesimo marxista fu nell'essenziale una forma ideologica di reazione all'operaismo costrittivo stalinista, che aveva messo la *Classe* davanti all'*Umanità* per legittimare il fatto che l'unico vero portatore dell'universalità era l'operaio di fabbrica. Sostenendo che a fianco dell'elemento classista esiste un elemento specificatamente "umano" in generale Kosík (e vi sono, su questo punto, pagine chiarissime nella *Dialettica del Concreto*, che consideriamo fra le più belle nell'intera letteratura filosofica marxista del Novecento) si inserisce in una grande corrente ideologico-politica di critica strategica allo stalinismo, parallela a quella che negli stessi anni esercitava Lukács nella *Ontologia dell'Essere Sociale*.

Negli stessi anni all'Ovest, ed in Francia in particolare, Roger Garaudy sosteneva un «umanesimo marxista» che da un lato proponeva un aperto ritorno alla filosofia umanistica della prassi di Fichte, e dall'altro proponeva politicamente un allargamento delle alleanze politiche del proletariato ai "quadri" della produzione complessiva, posizione che fu ripresa poi trent'anni dopo da Pierre Bourdieu e da Luc Boltanski. Senza i "quadri" titolari della conoscenza della riproduzione sociale complessiva – sosteneva Garaudy – il proletariato da solo non potrà mai arrivare al potere politico.[115]

Contro questa posizione "umanistica", che proponeva una alleanza politica necessariamente interclassistica, si sviluppò negli stessi anni una variante occidentale del maoismo, che rifiutava invece radicalmente ogni discorso di alleanza fra proletariato e quadri, e da essa prese poi forma la scuola di Louis Althusser. Per ora basti dire che la genesi storica di questo anti-umanesimo teorico si trova in una congiuntura storico-politica specifica, il dodicennio 1956-1968, e fu la reazione di estrema sinistra ad una contestuale posizione interpretata come di "destra", in cui il concetto universalistico di *Uomo* divenne l'ostaggio ideologico di un conflitto interamente politico, un po' come la natura del Cristo nel mondo bizantino diventava ostaggio di conflitti geografico-politici (monofisiti in Egitto, nestoriani in Siria, ecc.).

Per chiudere su questo punto basta ricordare ancora poche ovvietà, ovvie per tutti, all'infuori degli arroganti – e soprattutto, incurabilmente ignoranti, "nemici

[115] Fra parentesi, è esattamente la conclusione cui è arrivata la "generazione filosofica di Costanzo Preve" dopo decenni di maoismo estremistico.

della maiuscole". Dal punto di vista della sua proposta epistemologica, la teoria di Marx non mette ovviamente al centro della ricostruzione storica un generico *Uomo* interclassista, ma mette al centro un complesso teorico strutturato (modo di produzione, forze produttive, rapporti di produzione, ideologia). Ma questa proposta "scientifica" è inserita in un contenitore filosofico più ampio che gli dà senso e significato, e che è una interpretazione olistica complessiva del destino dell'uomo nel mondo. Il procedimento "scientifico" è di tipo strutturalistico, ma la filosofia che sorregge questo procedimento scientifico è completamente umanistica, all'interno di un presupposto hegeliano, per cui l'*Universale* esiste, ma questa esistenza è solo logico-ontologica, perché nei fatti l'esistenza concreta è soltanto quella che si determina in enti specifici, che sono enti storico-politici. In sintesi: l'*Uomo* esiste, ma esiste soltanto concretamente nella forma di uomini concreti e determinati. Ed a questo punto basta, perché chi ha orecchi per intendere ha già inteso, ed i sordi devono essere indirizzati in istituti particolari.

Concludiamo ora con il tema dell'incorporazione ideologica della produzione filosofica all'interno della dicotomia *Destra*/*Sinistra*. Per brevità, non ritorneremo qui ancora una volta sul contesto storico in cui è nata la dicotomia politico-ideologica, e daremo subito la definizione che utilizzeremo per discuterla: la dicotomia *Destra*/*Sinistra* è la forma di una opposizione alternativa e conflittuale di esercizio del contenuto sociale della sovranità politica, in un contesto di eguagliamento giuridico di tutti i membri della comunità e di secolarizzazione integrale della precedente teologia politica. I quattro termini fondamentali restano quindi: sovranità politica, contenuto sociale dell'esercizio di questa sovranità, eguagliamento giuridico e secolarizzazione teologica. Questi quattro termini non sono esaustivi, ma sono tuttavia sufficienti ad una prima comprensione della dicotomia.

L'eguagliamento giuridico di tutti i membri della comunità permette di *non* estendere la dicotomia alle lotte di classe nel mondo antico. In senso lato, potremmo infatti dire che i programmi politici dei democratici nelle *poleis* greche o delle insurrezioni di schiavi romani (Spartaco, ecc.) fossero di "sinistra" o addirittura di "estrema sinistra". Se però non lo diciamo, e sarebbe sciocco dirlo, non è solo perché la dicotomia non esisteva prima del 1791 in Francia, ma perché esisteva la separazione nella comunità fra liberi e schiavi, ed in più l'esclusione delle donne dall'attività politica.

La secolarizzazione della precedente teologia politica permette di *non* estendere la dicotomia alle lotte di classe nel mondo medioevale, feudale e signorile europeo. Non solo non esisteva ancora l'eguagliamento giuridico e giudiziario fra i membri della comunità, ma i contenuti sociali del conflitto non erano ancora secolarizzati (la loro secolarizzazione copre infatti buona parte del Settecento e dell'Ottocento), ed i conflitti sociali erano vissuti e praticati attraverso lo schermo dell'ideologia religiosa, e cioè dell'ideologia religiosa evangelica nell'occidente cristiano europeo (eresie, ecc.).

All'interno dei due parametri dell'eguagliamento giuridico formale di tutti i membri della comunità e della progressiva secolarizzazione di origine illuministi-

ca (e poi positivistica) della precedente teologia politica, la dicotomia permette di pensare non tanto il *Politico* in quanto tale (il *Politico* in quanto tecnica del potere nel senso di Machiavelli non è infatti né di destra né di sinistra, ma è una tecnica largamente "neutra", in cui la stessa ideologia è usata nel senso di Pareto e non nel senso di Marx o di Lenin), quanto il contenuto sociale derivato dall'esercizio della sovranità del potere stesso. L'esercizio effettivo della sovranità del potere politico è quindi un presupposto indispensabile perché la dicotomia non sia solo illusoria ma reale. In assenza di sovranità del potere sull'economia la dicotomia non può esistere, ma è soltanto una risorsa simulata di manipolazione. È questa la ragione per cui la categoria di manipolazione, di fatto pressoché assente prima del 1910, diventa fondamentale nel cinquantennio 1920-1970.

Karl Polanyi ha chiarito una volta per tutte che soltanto nelle società in cui l'economia è incorporata (*embedded*) dentro la politica sarebbe possibile parlare di sovranità politica. Nella Grecia classica, prima del periodo ellenistico-romano e la generalizzazione del modo di produzione schiavistico propriamente detto, l'economia era infatti (sia pure parzialmente) incorporata nella decisione politica sovrana. Nelle società rette dal cosiddetto "dispotismo idraulico" (Egitto, Mesopotamia, Cina, ecc.) la mediazione non era politica come in Grecia, ma direttamente religiosa, senza che venissero mutati i dati fondamentali della questione.

Con la dissoluzione del comunismo storico novecentesco veramente esistito, che fu un gigantesco esperimento di ingegneria sociale sotto cupola geodesica protetta da tenere ben distinto dal modello di comunismo utopico-scientifico di Marx (l'ossimoro è ovviamente del tutto intenzionale), il capitalismo vincente è entrato nello scorso ventennio (1989-2009) in un osceno periodo di restaurazione controrivoluzionaria globale (la famosa globalizzazione), fondato sulla estinzione della sovranità politica degli stati nazionali a legittimazione elettorale pluralistica. La sovranità politica è stata così "sequestrata" da organizzazioni internazionali manipolate e dal centro imperiale unico mondiale (USA, ecc.). La democrazia non è più un esercizio del potere popolare basato su di una sovranità, ma è stata derubricata a codice ideologico di accesso, permesso soltanto a coloro che abbiano fatto preventivi giuramenti di fedeltà su alcuni punti preliminarmente sottratti alle libere decisioni sovrane: il codice politicamente corretto mondiale deciso dai centri di potere anglofoni, il giuramento antifascista in piena e totale assenza di fascismo, la connotazione di Auschwitz come solo male assoluto e la derubricazione di tutti gli altri "mali" a mali relativi, la religione olocaustica di pentimento inespiabile, la teologia interventistica dei diritti umani, l'esorcizzazione del Novecento come secolo delle utopie totalitarie e delle ideologie assassine, il connubio di Stato di diritto e di economia capitalistica come coronamento e fine della storia, ecc.

L'elaborazione di questo codice fu affidato al clero universitario mondiale unificato, la sua capillare diffusione al circo mediatico mondiale unificato, e la sua applicazione politica al ceto politico mondiale unificato. Si tratta, per usare il termine di Jack London, di una *dittatura del Tallone di Ferro*. Essa verrà forse prima o poi infranta (ma oggi nessuno sa ancora come e dove), ma per ora è in funzione.

In questa situazione non ha alcun senso parlare di dicotomia *Destra*/*Sinistra*, possibile soltanto quando la politica è sovrana sui contenuti sociali dell'economia, in quanto si è entrati ormai da tempo nel mondo della *simulazione* (Baudrillard) e dello *spettacolo* (Debord), in una società in cui l'*individualizzazione anomica* è giunta al suo supremo stadio *narcisistico* (Lasch), in cui il diritto internazionale non esiste più (Jugloslavia 1999, Irak 2003, ecc.), ed in cui la società, apparentemente *liquida* (Bauman) è in realtà solidificata all'interno di un *dispositivo tecnico* (Heidegger), in cui lo stesso "uomo" rischia di diventare antropologicamente *antiquato* (Günther Anders).

Chi insomma sostiene che la dicotomia *Destra*/*Sinistra* è ancora in funzione, deve rifugiarsi sul terreno astratto del *valoriale*, cioè dei valori ideali astrattizzati in conflitto, e soprattutto deve separare la politica da ogni suo contenuto economico sovrano. In questo modo resta del tutto inspiegato ed inspiegabile perché nell'Inghilterra del "sinistro" Tony Blair e nella Francia del "sinistro" François Mitterand le disuguaglianze sociali non solo non sono diminuite, ma sono anzi aumentate rispetto persino ai governi "borghesi" precedenti.

Non è affatto un caso, ma è anzi frutto di una manipolazione politico-mediatico-universitaria globalizzata, che il saggio più inutile per comprendere la dinamica storica ed economica degli ultimi decenni sia stato il libro di Norberto Bobbio *Destra e Sinistra*. Ed è proprio perché si tratta del libro più inutile per capire come stanno andando veramente le cose che questo saggio è stato tanto pubblicizzato dalla struttura triplice di servizio ideologico dell'oligarchia, e cioè dalla triade ceto politico/circo mediatico/clero universitario.

Ci limitiamo ad una sola citazione bobbiana:

> «Se mi si concede che il criterio per distinguere la destra dalla sinistra è il diverso apprezzamento rispetto all'idea di eguaglianza, e che il criterio per distinguere l'ala moderata da quella estremista è il diverso apprezzamento rispetto alla libertà, si può ripartire schematicamente lo spettro in cui si collocano dottrine e movimenti in queste quattro parti:
>
> *a*) all'estrema sinistra stanno i movimenti insieme egualitari ed autoritari;
> *b*) al centro-sinistra, dottrine e movimenti insieme egualitari e libertari;
> *c*) al centro-destra, dottrine e movimenti insieme libertari ed inegualitari, entro cui rientrano i partiti conservatori, che si distinguono dalle destre reazionarie per la loro fedeltà al metodo democratico;
> *d*) all'estrema destra, dottrine e movimenti antiliberali ed antiegualitari».

Con questa lunga citazione di Bobbio ci interessava mostrare pacatamente che su questa base *non è possibile capire assolutamente nulla* di quanto sta accadendo, e quanto sta accadendo oggi nel mondo, in sintesi, è un mostruoso processo di espropriazione della decisione politica sovrana per conto di agglomerati anonimi ed impersonali di tipo economico. L'*approccio valoriale* alla politica impedisce infatti di accedere al suo *approccio strutturale*. Non solo l'approccio valoriale non è

completare a quello strutturale, ma ne rappresenta proprio la più completa negazione frontale.

Nel mondo sfuggente della cosiddetta "cultura" non ci sono punti di riferimento stabili e sicuri, ed è molto difficile orientarsi. Una cosa, però, è sempre (quasi) sicura: se un pensatore qualsivoglia riesce a raggiungere una soglia di visibilità pubblica nella nostra società manipolata in modo raffinato e flessibile, ciò avviene, salvo rare eccezioni, perché non è pericoloso per il dominio delle oligarchie economiche al potere e delle loro tre classi complementari di valletti ideologici (ceto politico, circo mediatico e clero universitario). Se Norberto Bobbio è stato eretto al grado di Benedetto Croce della seconda repubblica italiana, ciò è avvenuto perché nessuno come Bobbio ha fondato il suo pensiero su di una separazione tanto netta e radicale fra politica ed economia. Non solo Bobbio è incompatibile con Marx e con Gramsci, ma è incompatibile anche con Polanyi. Nella sua tipologia *Destra/Sinistra*, i due assi cartesiani ortogonali che delimitano i quattro spazi fra estrema sinistra, centro-sinistra, centro-destra ed estrema destra si basano sulla ascissa dell'eguaglianza e sull'ordinata della libertà. Ma questo avviene in uno spazio simulato non-euclideo, perché lo spazio euclideo normale in cui viviamo è uno spazio sociale in cui la politica dovrebbe essere sovrana sull'economia, ed invece non lo è. Romano Prodi, per esempio, con il suo sorriso beota sicuro di sé, ha sempre fatto dipendere la politica dal cosiddetto "giudizio dei mercati", che ha sostituito la divinità precapitalistica nella comprensione del mondo. Ed è proprio perché la tipologia bobbiana non è mai in nessun punto tangente al mondo reale che il suo creatore ha potuto avere tanti onori e tanti riconoscimenti. Qui ci limitiamo ad alcune osservazioni di dettaglio.

In primo luogo, un politologo di professione dovrebbe sempre utilizzare con molta cautela le categorie di cui si serve. Per quanto riguarda la cosiddetta "libertà", visto che qui non si parla di libero arbitrio o di servo arbitrio (Erasmo, Lutero, ecc.), ma di libertà politicamente organizzata, sono almeno tre gli aggettivi da distinguere: liberista, liberale e libertario. E se li si distingue correttamente se ne hanno subito alcune interessanti conseguenze. Se si parla infatti di estrema sinistra, non si ha assolutamente la compresenza di movimenti egualitari ed autoritari, visto che all'interno della cosiddetta "estrema sinistra" non si hanno soltanto blanquisti e leninisti, ma si hanno anche anarchici, luxenburghiani e consiliaristi. Ma Bobbio li cancella come se non fossero mai esistiti, perché non rientrano nei suoi schemini. E giunge anche a chiamare "libertari" i governativi di centro-destra e di centro-sinistra, come se questi gestori dei poteri economici dell'oligarchia potessero essere chiamati "libertari". Qui non si sa veramente se stupirsi o indignarsi.

In secondo luogo, la mancata distinzione fra il liberismo economico (il cui opposto logico e storico è il protezionismo) ed il liberalismo politico (il cui opposto logico e storico è il principio democratico inteso come potere del popolo legittimato da una maggioranza elettorale) fa perdere addirittura i risultati della vecchia discussione fra l'economista Luigi Einaudi ed il filosofo Benedetto Croce, che fa da premessa alle teorie del cosiddetto "socialismo liberale" di metà Novecento.

Einaudi sostenne che senza un sostanziale liberismo economico non poteva neppure esistere un reale liberalismo politico, mentre Croce (che pure era liberale e liberista) sostenne invece che i due concetti sono distinti, il primo è economico, ed il secondo è etico-politico. Ed infatti è ovvio che è così. Ma per Bobbio questo è solo coreano parlato con accento giapponese, perché per lui il liberalismo deriva dall'individualismo proprietario di Locke, e non dalla "correzione comunitaria" proposta da Hegel.

In questo modo, la distinzione valoriale ed idealtipica proposta da Bobbio (e cioè: *sinistra*, principio dell'eguaglianza; *destra*, principio della libertà) sfocia nella piena legittimazione "filosofica" del modello anglosassone del bipolarismo manipolato, che è esattamente la feroce forma di dominio delle attuali oligarchie ultracapitalistiche. Se infatti tagliamo le due "ali estreme" (e cioè, fuori della metafora da seminario universitario di politologia, fascisti e comunisti), contaminate dall'autoritarismo (metafora universitaria per indicare la dittatura ed il dispotismo), ne risulta una sorta di *bipolarismo pendolare*, per cui la forma politica della democrazia è l'oscillazione elettorale esterna ed interminabile fra centro-destra e centro-sinistra, ognuno dei quali riequilibra periodicamente gli "eccessi" libertari ed egualitari del *partner*.

Di fronte a questa concezione, la teoria della fine della storia (Cournot, Kojève, ecc.) appaiono soltanto tentativi volonterosi. In questa sintesi, che potremmo definire una sorta di liberaldemocrazia liberista manipolata, si ha la forma più chiara (e secondo noi più sfacciata) della dittatura attuale delle oligarchie. Un mondo liberato dalle fastidiose punzecchiature delle "estreme" fasciste e comuniste, una sorta di *partito unico interscambiabile* dell'*eterno ritorno* delle sempre eguali *oligarchie*.

Finita la coscienza infelice borghese con la sua ricaduta dialettica (Hegel), finita la critica allo sfruttamento (Marx), affermatasi la ciclicità dell'eterno ritorno delle sempre eguali oligarchie (Nietzsche), all'interno di una gabbia d'acciaio di politeismo di valori e di disincanto del mondo (Weber), prodotta dalla fatalità dell'affermazione del dispositivo tecnico di domino del mondo (Heidegger). In formula elementare, potremmo dire che il modello filosofico propugnato oggi dalle oligarchie capitalistiche attraverso i servi sciocchi e corrotti del sacerdozio filosofico universitario potrebbe essere scritto così: (Nietzsche + Weber + Heidegger) – (Hegel + Marx) = Concezione Postmoderna e Disincantata del Mondo (Lyotard + Rorty + Sloterdijk).

Nella versione di una cantante italiana questa concezione può essere compendiata in due versi di canzone: *Non c'è più niente da fare/è stato bello sognare*!

Terminiamo compendiando ancora una volta sommariamente per comodità del lettore la concezione del mondo prodotta oggi dalla *seconda restaurazione*, che l'attuale crisi scoppiata nel 2008 non ha ancora purtroppo potuto colpire seriamente, dal momento che l'abbietto "filtraggio" culturale del triplice apparato ideologico di manipolazione ceto politico/circo mediatico/clero universitario è rimasto pressoché intatto.

1) La teoria di Marx del modo di produzione capitalistico è tuttora valida nell'essenziale, ed è valida appunto perché essa non intendeva descrivere un particolare tipo di capitalismo inglese (se così fosse, sarebbe del tutto superata), ma intendeva indicare la logica astratta di una struttura riproduttiva (il "concetto" di *Capitale*, Rosdolsky, Reichelt, ecc.).

2) Nel suo sviluppo logico interno, il modo di produzione capitalistico ha superato la sua forma politico-sociale bipolare *Borghesia/Proletariato*, in direzione di una sorta di *processo senza soggetto* (Althusser) o di *dispositivo tecnico-metafisico* (Heidegger), in modo da poter unificare logicamente sia la borghesia che il proletariato (imborghesimento del proletariato e proletarizzazione della borghesia). Si tratta di una sorta di *ultracapitalismo postborghese* e *postproletario*.

3) Questo ha dato luogo alla divaricazione culturale fra gli intellettuali ed i salariati (Luc Boltansky ed Eve Chiapello), compiutasi in particolare dopo il Sessantotto (non il 1968, il *Sessantotto*). Gli intellettuali sono stati soddisfatti con la liberalizzazione dei costumi sessuali e con la piena secolarizzazione laica del mondo, ed a questo punto questa categoria stupida e narcisistica ha del tutto abbandonato gli interessi delle masse lavoratrici, accusate di populismo, razzismo, consumismo.

4) La denuncia marxiana contenuta nel primo libro del *Capitale* (1867), e centrata sull'estorsione del plusvalore assoluto e relativo come matrice dello sfruttamento di classe è stata quasi completamente neutralizzata con la forma individualistico-consumistica della società. Al posto di essa si è avuto l'apparente contrario, e cioè la ricerca da parte della gente di uno sfruttamento lavorativo sicuro, in quanto le oligarchie hanno puntato sulla delocalizzazione produttiva, sul lavoro incerto, flessibile e precario, sulla finanziarizzazione speculativa del capitale, ecc. Il paradosso maggiore dell'*ultracapitalismo postborghese* e *postproletario* sta in ciò, che la gente vorrebbe disperatamente essere sfruttata, ma non trova nessuno che sia disposto a sfruttarla se non in modo delocalizzato, temporaneo, flessibile, e precario.

5) In questo modo, però, la riproduzione capitalistica, cieca e bestiale, finisce per il colpire il ceto medio e le classi medie, che per duecento anni erano stati la sua base politica, ideologica e culturale di massa. Dopo due secoli di canina obbedienza, le classi medie si vedono ripagate dalle oligarchie capitalistiche con la distruzione integrale sia della loro eticità tradizionale (famiglia e società civile), sia della loro sicurezza del posto di lavoro. La vittoria integrale della forma di capitalismo neoliberale, la più distruttiva, immorale e bestiale nell'intera storia moderna, porta appunto alla cosiddetta "epoca delle aspettative decrescenti". Si ha in un certo senso una ripetizione di quanto già era avvenuto nel mondo romano. Nel mondo romano la classe dei piccoli contadini proprietari aveva aiutato per secoli le oligarchie senatorie ed "equestri" (*equites*) a rapinare il mondo intero ed a fondare la più terribile macchina di sfruttamento schiavistico mai messa in piedi dall'uomo, ed infine fu ripagata con la sua proletarizzazione e la sua riduzione a plebaglia urbana mantenuta a *panem et circenses*. Nello stesso modo oggi, dopo tre secoli in cui le classi medie hanno aiutato (nazionalismo, militarismo, imperialismo, antisocialismo, anticomunismo, ecc.) le oligarchie capitalistiche a consolidare

il loro dominio, esse si trovano con i loro figli consegnati alla precarietà, al lavoro sottopagato, flessibile e precario.

Se lo sono meritato, ovviamente. Chi è causa del suo male, pianga se stesso. Ma, appunto, se non si comprende bene questo quadro ideologico-politico, fare filosofia oggi è soltanto un gioco per concorrenti a posti accademici.

8. Conclusioni.
Derivare da Marx e dalla grande filosofia marxista critica novecentesca per andare oltre verso una prospettiva ed un orizzonte ancora non ben visibili

Quale eredità ci lasciano dunque maestri del pensiero come Kosík e Lukács? Come possiamo entrare in possesso di questa preziosa eredità se i presupposti del loro pensiero, e cioè la riformabilità radicale e l'umanizzazione democratica del grande e legittimo esperimento di ingegneria sociale sotto cupola geodesica protetta chiamato "comunismo storico novecentesco" (1917-1991) si sono nel frattempo dissolti? Quale "eccedenza" ci lasciano al di là della consumazione temporale della finestra storica determinata in cui hanno pensato quello che hanno pensato?

A questa domanda si cercherà di rispondere in questo capitolo conclusivo. E dal momento che sia Kosík che Lukács erano "intellettuali", un buon modo di iniziare la discussione sarà di svolgerla sotto il segno della riflessione sugli intellettuali. Ci arriveremo attraverso le discussioni delle seguenti ipotesi:

1) Marx non fu mai un intellettuale, per sua fortuna. Se lo fosse stato non avrebbe mai potuto giungere alla sua mirabile oggettivazione, il materialismo storico.

2) Il marxismo fu invece sviluppato da veri e propri "intellettuali", in un periodo storico in cui il caso Dreyfus diede luogo alla prima vera e propria aggregazione di "intellettuali di sinistra".

3) Georges Sorel, nell'incomprensione generale dei cretini e dei confusionari della sua epoca, ebbe il grande merito di analizzare per primo gli intellettuali come un gruppo sociale separato, gravitazionalmente teso all'integrazione nella classe dominante.

4) Influenzato dal leninismo, che accettò integralmente, Antonio Gramsci sviluppò la categoria di "intellettuale organico", sulla base dell'accettazione della dicotomia bipolare marxiana fra Borghesia e Proletariato, che *oggi* non corrisponde più alla forma attuale di capitalismo.

5) Pierre Bourdieu ha avuto il merito di concretizzare la situazione degli intellettuali come gruppo sociale subalterno ma pur sempre appartenente alle classi dominanti in quanto dotato di "capitale culturale" interno al dominio.

6) Luc Boltanski, allievo di Bourdieu, ha avuto il merito di mettere il dito nella piaga, mostrando l'attuale divorzio dopo il Sessantotto (non gli eventi empirici dell'anno solare 1968, ma il Sessantotto come mito originario di fondazione di un ultracapitalismo liberalizzato nel costume di tipo postborghese e postproletario) della critica economica e della critica culturale al capitalismo.

7) Sulla base di una riflessione autonoma dei contributi di pensiero di Marx, Sorel, Gramsci, Bourdieu e Boltanski, liberamente interpretati anche contro la loro lettera, emerge che il solo modo di far fruttificare la grande eredità del cinquantennio 1920-1970 è quella di assumere come proprio avversario principale nella congiuntura attuale la "cultura di sinistra" nel suo insieme espressivo e funzionale della riproduzione capitalistica.

Sulla base di questi sette punti, liberamente svolti, si potrà poi rispondere alla domanda posta all'inizio. Bourdieu propone a tutti i cosiddetti "intellettuali" una ricostruzione autobiografica delle proprie posizioni che smonti l'illusione consolatoria di una continuità retrospettiva della propria identità. Ebbene, "la generazione filosofica di Costanzo Preve", per esempio, a lungo si è pensata, dichiarata ed autointerpretata in termini di "intellettuale di estrema sinistra", sulla base della nozione gramsciana di "intellettuale organico". Oggi invece "l'autore del 1943" è approdato a posizioni lontanissime da quelle sostenute per decenni, e non ritiene più di essere un "intellettuale", e se qualcuno lo etichetta ingenuamente come tale sente una mescolanza di imbarazzo, diniego e disgusto. Verrà svolto ora un ragionamento per motivare le ragioni di questa conclusione.

Per decenni "l'autore del 1943" ha creduto sinceramente ed ingenuamente che Karl Marx fosse stato un "intellettuale di estrema sinistra", ed anzi l'insuperabile modello da imitare per ogni intellettuale di estrema sinistra. Egli ha messo molto tempo a capire che gli intellettuali non sono una "chiesa invisibile" di persone che usano liberamente il proprio intelletto per cercare di capire e di trasformare la complessità e l'ingiustizia del mondo, ma sono un gruppo sociale specifico delegato alla manipolazione delle ideologie identitarie all'interno della divisione complessiva del lavoro nelle società classiste. Marx non poteva quindi essere stato in alcun modo un intellettuale: possiamo chiamarlo un ricercatore, uno studioso, un filosofo, uno scienziato, un militante, un rivoluzionario, un genio, un talento, o come vogliamo, ma in nessun caso un "intellettuale". Tutta la sua vita fu costellata da tragicomiche rotture con gli "intellettuali" del suo tempo. Per usare i termini di Bauman, egli si autointerpretava certamente *in pectore* come un legislatore e non certo come un semplice interprete, ma questo era dovuto al fatto che Marx si autocollocava soggettivamente nella corrente ideale illuministica, anche se criticava in modo hegeliano l'autocomprensione di tipo giusnaturalistico e contrattualistico che gli illuministi avevano di loro stessi.

L'autocomprensione che aveva Marx di se stesso derivava direttamente dalla sua rappresentazione dicotomica del modo di produzione capitalistico, per cui non poteva che pensarsi idealmente (sì, idealmente, e che cosa d'altro se no?) come *legislatore proletario* in lotta contro un'antagonistica legislazione borghese-capitalistica. In quanto allievo (spesso reticente) di Hegel, non poteva che pensare l'attività legislativa se non in forma idealmente universalistica, e concepire il proletariato come il portatore storico e sociologico dell'universalismo. In questo senso sia Lukács che Gramsci, nati entrambi dopo la sua morte, possono essere intesi come pensatori marxiani del tutto ortodossi.

Lukács in quanto identificò in *Storia e Coscienza di Classe* il proletariato (sia pure categorialmente idealtipicizzato in senso maxweberiano) come l'unica classe sociale nel capitalismo realmente titolare di una universalità ideale che potesse superare il punto di vista particolaristico borghese (particolaristico perché necessariamente legato allo sfruttamento ed alla estorsione del plusvalore). Gramsci in quanto divise in modo idealmente dicotomico nei suoi *Quaderni del Carcere* gli intellettuali in

"organici" alla borghesia capitalistica ed "organici" al proletariato rivoluzionario. Marx partiva ovviamente dal presupposto che ogni forma di modo di produzione capitalistico fosse fondata sulla dicotomia strutturale di due classi antagonistiche, la borghesia ed il proletariato. Lukács parte dal presupposto per cui il proletariato sociologico è la sola classe filosoficamente universalistica, e dal momento che la sola filosofia moderna che abbia pensato radicalmente l'*Universale* è stata quella di Hegel, il suo marxismo è inevitabilmente un hegelo-marxismo. Gramsci parte dal fatto che il proletariato abbia le capacità di esercitare il suo potere (la dittatura del proletariato, appunto) in modo universalistico, e propone quindi agli intellettuali una funzione "organica", e non invece una funzione critica.

Tutto questo in teoria, e sulla carta. Di fatto le cose andarono diversamente. Il cosiddetto "marxismo" della Seconda Internazionale (1889-1914), e poi della Terza Internazionale (1919-1943) si strutturò in una forma organizzativa gerarchica, ed allora *per la prima volta* ebbe bisogno di un gruppo separato di "intellettuali" che gestissero e manipolassero gli interessi particolari non certo del "proletariato" o della "umanità", ma della sua propria riproduzione partitica, sindacale e poi statuale.

Dal momento che *non* crediamo nella capacità rivoluzionaria autonoma del proletariato sociologicamente inteso, con le due connesse capacità autonome di autogoverno politico diretto e di autogestione economica diretta, e le consideriamo una generosa anche se infondata utopia luxemburghiano-trotzkista, non ci indigniamo affatto della "correzione partitica" proposta da Lenin nel suo *Che fare*?, e la consideriamo anzi una necessità inderogabile. Nello stesso tempo, approviamo sia Robert Michels che Georges Sorel che ebbero il coraggio intellettuale di enunciare alcune scomode verità. Michels, sulla scorta di Max Weber, svelò per primo la burocratizzazione e la corruzione sociologica ed umana degli apparati sindacali e politici. Sorel, sulla scorta di Bergson svelò per primo la natura corruttiva dei gruppi intellettuali in quanto tali, dovuta alla loro autonomizzazione culturale settoriale prodotta dalla divisione del lavoro universitaria e giornalistica.

I migliori "intellettuali" che vollero restare legati alle sorti prima del socialismo secondinternazionalista e poi del comunismo terzinternazionalista dovettero quindi diventare "intellettuali critici", ed abbandonare nei fatti l'utopia gramsciana della "organicità" al *Moderno Principe*, e cioè al *Partito Comunista*. Chi ha conosciuto da vicino il PCI in Italia, e la penosa armata Brancaleone della tribù subalterna dei suoi "intellettuali organici" sa bene che nessuna funzione creativa di innovazione e di scoperta può essere esercitata da "menti prigioniere", e cioè da pecoroni che per potersi pavoneggiare in mezzo ai politici e per poter essere applauditi da masse intruppate hanno venduto la loro potenziale creatività.

Non parliamo però di questa feccia umana ed intellettuale. Parliamo invece della *figura della doppia critica intellettuale*, fiorita nel cinquantennio 1920-1970, e che la *seconda restaurazione* dell'ultimo ventennio ha cercato di cancellare con una capillare *damnatio memoriae* giornalistica, mediatica, editoriale ed universitaria. La doppia critica intellettuale fu esercitata da questi grandi (Lukács il più grande di

tutti, e poi Bloch, Kosík, Petrovic, Bahro, Marcuse, Althusser, ecc.) sia verso il capitalismo, cui non fecero sconti e concessioni di alcun tipo, sia verso il socialismo veramente esistente, che ben presto prese darwinianamente la forma staliniana. E diciamo "darwinianamente" perché siamo profondamente convinti che quella staliniana non fu affatto una usurpazione burocratica (come salmodia la *vulgata* luxemburghiana, anarchica, bordighiana e trotzkista), ma fu l'esito di una darwiniana lotta per la vita fra le diverse versioni dell'anticapitalismo pratico (non di quello teorico-onirico), in cui emerse non la migliore moralmente, ma la più adatta (*fittest*).

Tutto questo in teoria. Ma a fianco delle teorie c'è anche purtroppo la sociologia, e a questo punto è necessario introdurre l'ospite sgradito e cioè la sociologia degli intellettuali. Stava infatti finendo il periodo del sogno rivoluzionario universalistico degli intellettuali "marxisti", e stava subentrando il periodo dell'adattamento al capitalismo "liberalizzato" degli intellettuali "di sinistra". Per capire questo delicato passaggio bisogna rivolgersi ad un altro punto di vista, quello di Pierre Bourdieu e di Luc Boltanski. Questo punto di vista è a nostro avviso largamente discutibile ed incompleto, ma resta necessario per inquadrare correttamente il problema.

Quella di Bourdieu e di Boltanski può essere definita una sociologia radicale con presupposti filosofici. Il presupposto filosofico sta in ciò, che pur all'interno di una estraneità radicale con la filosofia propriamente detta, si considera legittima una critica radicale del capitalismo in quanto tale, e non solo dei suoi "eccessi", delle sue esagerazioni e delle sue insufficienze. È bene che questo presupposto interamente filosofico (filosofico, e non semplicemente ideologico o politico in senso ristretto) venga conosciuto, perché la sociologia è piena di miserabili che nascondono la loro profonda adesione spirituale e morale al capitalismo dietro pomposi schemi di "oggettività della ricerca sociale". Nello stesso tempo, la "grandezza" dello sguardo sociologico sul mondo sta in ciò, che non si permette all'(inesistente) automovimento delle idee e delle concezioni del mondo di fingere che esse si muovono in un cielo iperuranico in cui non si incarnano mai in gruppi sociali concreti.

Pierre Bourdieu ha sviluppato un pensiero ricco e complesso, ed in questa sede ci limiteremo a segnalare soltanto due suoi concetti centrali, quelli della definizione degli intellettuali come gruppo sociale specifico e di "capitale culturale". Bourdieu definisce gli intellettuali come gruppo sociale specifico in termini di *frazione dominata della classe dominante*, dominata perché il "capitale culturale" di cui dispongono risulta perdente rispetto a quello economico ed a quello politico. Essi hanno quindi una posizione ambigua, perché sono nello stesso tempo dei dominanti e dei dominati. In quanto al "capitale culturale", si tratta di uno strumento che soltanto alcuni agenti sociali posseggono, e che può essere "investito" nella riproduzione e nella legittimazione dei rapporti di potere esistenti.

Con l'integrazione consumistica delle classi dominate, private di ogni funzione politica con la trasformazione della democrazia in semplice codice d'accesso legittimato dal *politicamente corretto*, dal *giuramento occidentalistico* e dalle altre for-

me postmoderne di integrazione sociale, gli intellettuali non possono più investire simbolicamente il loro "capitale culturale" in astrazioni storico-sociologiche come il "proletariato", e se vogliono mantenersi come gruppo sociale distinto devono ormai "investirlo" all'interno della società oligarchica stabilita, che oggi è quella di tipo ultracapitalistico, postborghese e postproletario, postmoderna in filosofia, secolarizzata e laicizzata nella religione, neoliberale e globalizzata in economia, ecc. In poche parole, il "capitale culturale" non ha altri sbocchi di investimento se non all'interno della *piramide oligarchica* costituita dal moderno sistema capitalistico.

Ha ragione Bourdieu? In parte sì, ed in parte no. Ma discutendo Bourdieu, possiamo almeno mettere a fuoco il problema nei termini sviluppati poi da Boltanski. Alla fine della discussione, sarà diventata più credibile la tesi di fondo che sosterremo, apparentemente paradossale, ma, come tutti i paradossi spaesanti, più feconda della eterna ripetizione di pregiudizi. In poche parole: che oggi gli intellettuali come gruppo sociale sono diventati un problema, non una soluzione, che essi sono nel loro insieme un ostacolo per l'emancipazione universalistica e non un traino di essa, che la cosiddetta "cultura di destra" non è più nel suo insieme un problema, perché si è suicidata integralmente nel "mercatismo senza identità" (Alain De Benoist), mentre è la "cultura di sinistra" che ha pienamente assunto la funzione di rompighiaccio della modernizzazione postmoderna, e cioè di adeguamento culturale alle nuove forme flessibili di capitalismo. Ed il paradosso, espresso lapidariamente, sta in ciò, che oggi un allievo indipendente di Marx si trova di fronte come primo ostacolo e come primo insidioso avversario il gruppo sociale degli intellettuali di "sinistra". Paradossale, certamente, ma non assurdo, anche se inserito in un vero e proprio teatro dell'assurdo.

Partiamo dunque dalla triplice definizione di Bourdieu, e vediamo se "funziona" nella pratica: gli intellettuali sono un gruppo sociale specifico, devono essere trattati sociologicamente come un gruppo sociale specifico, e non come un insieme di individualità isolate che possono collocarsi bene o male, a sinistra o a destra, ecc.; gli intellettuali, esaminati come gruppo sociale specifico, fanno parte della classe dominante, ma all'interno di essa ne sono una frazione dominata; infine, gli intellettuali posseggono potenzialmente un "capitale culturale", ma si tratta di sapere se vogliano veramente impiegarlo ed "investirlo", oppure no.

Secondo le coordinate di Bourdieu, Marx non è mai stato un intellettuale, come ci siamo permessi di sostenere in precedenza. Marx aveva certamente in potenza un grande capitale culturale (competenze in tutti i campi delle scienze sociali e del giornalismo, ed in più tre lingue, tedesco, inglese e francese), ma non poteva in nessun modo investirlo, perché quanto scriveva era incompatibile con il filtro di ammissione ed il codice d'accesso alla classe dominante. La classe dominante, infatti, permette la critica al suo sistema sociale, ma soltanto se essa è accompagnata da una proclamazione di impotenza e di contemplazione pura (Adorno, Heidegger, Vattimo, Sloterdijk, ecc.). Il resto non può essere venduto e "investito". Inoltre, non si può proprio dire che Marx fosse un membro dominato della classe dominante.

La definizione di Bourdieu ha quindi tutta la forza e tutta la debolezza delle definizioni sociologiche. Essa coglie indubbiamente alcuni aspetti della funzione intellettuale nelle società capitalistiche, ma le coglie soltanto a proposito dei soggetti che ne accettano l'egemonia, sia direttamente (Habermas, Rawls, Bobbio, Popper, ecc.), sia indirettamente attraverso lo schermo della società cattiva ma nello stesso tempo immodificabile ed insuperabile (Hedeigger, Adorno, Slosterdijk, ecc.). Essa taglia fuori invece tutti coloro che le si oppongono in modo radicale (Sartre, Garaudy, Kosík, Lukács, ecc.).[116]

Gli intellettuali sono un gruppo sociale, ed è giusto che la sociologia li tratti come un gruppo sociale. Un allievo di Bourdieu, Luc Boltanski, ha avuto il merito di applicare la tipologia di Bourdieu alla concreta storia del capitalismo contemporanea. Egli ha rilevato che, ad un certo punto del suo sviluppo, il capitalismo ha visto l'alleanza temporanea di due tipi di critica alla sua riproduzione, la critica economica e sociale delle classi dominate propriamente dette, e la critica artistica e culturale degli intellettuali di origine prevalentemente "borghese", sia alto-borghese che piccolo-borghese. Gli uni criticavano soprattutto lo sfruttamento subìto dai capitalisti, gli altri criticavano soprattutto l'ipocrisia della visione borghese del mondo. Questa alleanza, che (tralasciamo qui le posizioni specifiche di Boltanski in proposito) riteniamo sia durata con alti e bassi dal 1848 al 1968, e dunque quindi per ben cento e venti anni, si è oggi consumata nell'essenziale, e si è consumata a causa di una evoluzione interna della classe della riproduzione capitalistica, che ha "liberalizzato" i costumi familiari, scolastici e sessuali del capitalismo, attraverso quella che in linguaggio marxiano potremmo chiamare la "sottomissione reale della borghesia alla stessa riproduzione capitalistica". Distrutta dall'interno la scuola e la famiglia, l'autorità paterna ed il dominio sessuale istituzionalizzato del maschio sulla femmina, ecc., la critica artistica ha perduto il suo scopo ed il suo oggetto, perché le sue rivendicazioni di libertà e di anticonformismo sono state interamente recepite dal capitalismo stesso. In questo modo i ceti subalterni sono rimasti di fatto senza gruppi intellettuali di riferimento, "organici" o "critici" che fossero.

Sommando le tesi complementari di Bourdieu e di Boltanski si è di fronte ad un panorama interamente nuovo, inedito per la generazione dei Lukács e dei Kosík, che ci costringe ad un riorientamento gestaltico ad un tempo doloroso e paradossale, con cui possiamo concludere.

In sintesi, esiste ancora un riconoscibile codice identitario costitutivo della cosiddetta "cultura di sinistra"? Esso non può fondarsi – lo abbiamo detto in prece-

[116] "L'autore del 1943" non è un intellettuale proprio secondo le coordinate proposte da Bourdieu: non fa parte di un gruppo sociale intellettuale riconosciuto, che nella società contemporanea deve sempre forzatamente essere o di destra o di sinistra, mentre non è previsto l'accesso pubblico alla simulazione intellettuale manipolata di coloro che rifiutano il preventivo incasellamento in uno dei due gruppi, ad un tempo polari e complementari; non può essere decentemente definito un membro dominato delle classi dominanti, essendo radicalmente ostile a tutte le classi dominanti; infine, ha certamente un capitale culturale potenziale, ma non può assolutamente investirlo da nessuna parte, perché nessuno è disposto a comprarlo.

denza – su di una interpretazione compassionevole ed assistenzialistica del capitalismo contrapposta ad una sua interpretazione puramente egoistica ed individualistica, perché in questo caso saremmo soltanto di fronte ad un "gioco delle parti" ed a una simulazione spettacolare della riproduzione capitalistica eretta a fine della storia. Essa non può neppure fondarsi sulla complementarietà fra cosiddetti riformisti e cosiddetti rivoluzionari, secondo modalità effettivamente esistenti in passato, ma non più esistenti oggi. In una orwelliana manipolazione semantica dall'alto, vengono infatti chiamati "riformisti" non coloro che sostengono una graduale e pacifica evoluzione al socialismo basata sulla pacifica convinzione e sulla maggioranza elettorale, ma al contrario coloro che intendono abbattere i residui di *welfare state* e di rigidità del lavoro salariato, e che si oppongono ancora alla generalizzazione senza freni del lavoro flessibile e precario. E quindi, che cosa può significare il termine "intellettuale di sinistra", incrociando Marx, Gramsci, Bourdieu e Boltanski?

Il termine non può che significare alleanza storica fra la critica economica e sociale e la critica artistica e culturale. Ma dal momento che questa alleanza è venuta meno dopo il *Sessantotto* (non il 1968, il *Sessantotto* come mito di fondazione di un ultracapitalismo liberalizzato postborghese e postproletario), bisogna prendere atto che la cultura di sinistra, nel significato concreto che essa ha oggi, significa soltanto la radicalizzazione ulteriore dell'individualismo slegato da ogni vincolo comunitario.

Nell'individuo isolato e competitivo di Hobbes esisteva già potenzialmente il narcisista descritto da Lasch. Il narcisismo, infatti, è solo lo stadio supremo dell'individualismo. Con l'integrazione pressoché totale della critica artistica e culturale al capitalismo non si ha soltanto la fine irreversibile di una alleanza che ha contraddistinto almeno duecento anni di storia europea, ma si ha un radicale dislocamento della critica al capitalismo. Questa critica, oggi, risulta dall'avvicinamento asintotico di due correnti un tempo polarmente opposte, e cioè la critica all'imperialismo di origine leninista (e cioè non tanto di "sinistra", quanto proprio comunista a diciotto carati) e la critica di origine geopolitica di destra alla cultura imperiale anglosassone. Questo nuovo panorama è talmente spaesante da non essere ancora riconosciuto dai cosiddetti "intellettuali", anche se dovrebbe essere visibile da almeno un ventennio, da quando cioè è avvenuta la dissoluzione endogena del comunismo storico novecentesco, inteso non certo come "prodotto" storico delle intenzioni utopico-scientifiche di Marx, ma come progetto di ingegneria sociale dispotico-egualitaria sotto cupola geodesica protetta (la cupola protettiva da molti battezzata impropriamente totalitarismo, dittatura, oppure deformazione burocratica dell'originale pensiero di Marx).

La fusione, o almeno la giustapposizione, della critica leninista all'imperialismo, debitamente modificata ed aggiornata, con la critica geopolitica al dominio imperiale del solo impero americano (fortunatamente indebolito, ma purtroppo non ancora abbastanza, dalla crisi finanziaria esplosa nel 2008), caratterizzerà probabilmente i prossimi decenni. Per il momento essa è indebolita e rallentata dai

paletti posti dalla simulazione della dicotomia *Destra/Sinistra*, dal mantenimento rituale dell'antifascismo in assenza totale di fascismo, dalla teologia interventistica dei diritti umani ad apertura alare di bombardamento asimmetrica ed occidentalistica, dalla religione olocaustica di colpevolizzazione eterna dell'Europa e di correlata assoluzione preventiva dei crimini sionisti, ecc. In una parola, dal *politicamente corretto unificato* come nuova ideologia affidata alla gestione degli intellettuali come gruppo sociale, che vi investe appunto il proprio (generalmente ben pagato e retribuito con potere, ricchezze ed onori) "capitale culturale".

Se quanto finora detto è anche solo parzialmente vero, se ne possono trarre alcune conclusioni, che riassumeremo brevemente qui.

In primo luogo, il mostruoso ventennio della *seconda restaurazione* (1990-2010) forse sta per finire, ma se finisce lo è soltanto per la profondità della crisi capitalistica scoppiata nel 2008. Essa lascia però ai posti di comando nella comunicazione sociale la mefitica triade costituitasi nel corso della *seconda restaurazione*, e cioè ceto politico, circo mediatico e clero universitario, che una vera rivoluzione, purtroppo non ancora in vista, dovrebbe abbattere tutta insieme.

In secondo luogo, la fine della alleanza fra critica economica e sociale e critica artistica e culturale al capitalismo, con incorporazione della seconda nella modernizzazione ultraindividualistica postborghese del capitalismo, dovrebbe portare alla valorizzazione del cinquantennio unitario 1920-1970, al di là delle stupide ed obsolete distinzioni *Destra/Sinistra*, per cui *finalmente* si dovrebbe poter leggere insieme Pound e Heidegger insieme con Bloch, Kosík e Lukács.[117]

In terzo luogo, infine, la possibile unione di critica anti-imperialistica (di sinistra) e di critica geopolitica (di destra) costituirà probabilmente il futuro profilo unitario dell'anticapitalismo del futuro. Non crediamo (e qui possiamo proprio finire) che questo potrà avvenire senza tre grandi presupposti culturali: liberazione dello spazio filosofico dalla sua riduzione ideologica; interpretazione idealistica del materialismo storico di Marx; interpretazione comunitaria, o comunitaristica, del concetto marxiano di comunismo, che così com'è è individualistico, e quindi collettivistico (Dumont, Henry).

[117] "L'autore del 1943" lo fa da almeno un decennio.

Biografia di Karel Kosík

Karel Kosík nasce in Cecoslovacchia, a Praga, nel 1926. Dopo il divorzio della madre con il padre, vive con lei al numero 11 di Slezská ulice. Trascorre una fanciullezza spensierata, frequentando la suola Rais con la maestra Miličová, che rappresenta per lui, come la madre, una figura importante per via della sua gentilezza. Entrando nell'organizzazione sportiva Sokol, che promuove valori di solidarietà tra i giovani iscritti (facenti parte dell'organizzazione indipendentemente dalla provenienza sociale), Kosík matura l'ambizione di diventare calciatore. È però una manifestazione antitedesca, la prima tenutasi a Praga dopo l'occupazione nazista del 1938, a cui assiste con il padre, che irrompe nella sua fanciullezza iniziandolo alla politica. Senza la consapevolezza della maturità, il ragazzo tredicenne matura un istintivo senso di ribellione dalla trasformazione brutale della realtà, senso di ribellione per la libertà mutuato dalla decenza elementare imparata dalla madre, dalla sua maestra e dal Sokol. Da giovane entra quindi nel partito comunista ceco e partecipa alla resistenza durante l'occupazione nazista. Il marxismo di Kosík è quindi quello dei filosofi marxisti della generazione giovane rispetto a quella vecchia generazione di filosofi che hanno vissuto il diciassette (come Lukcács e Bloch). Nel 1944, studente liceale, viene catturato dalla Gestapo ed internato nel campo di concentramento di Terezin, dove rimane per oltre sei mesi. Dopo quattro anni il partito comunista ceco prende il potere con un colpo di Stato: è l'avvio della cosiddetta seconda realizzazione socialista, dopo quella del diciassette. La filosofia della rivoluzione sembra di nuovo prendere forma nella realtà dopo le prime disillusioni degli anni venti e trenta in Urss. La Cecoslovacchia entra così nel novero delle democrazie popolari (Polonia, Romania, Bulgaria e Ungheria) che gravitano nell'orbita sovietica. Si è parlato quindi, a proposito dei filosofi marxisti della generazione della seconda realizzazione, di "Filosofi dell'Est". Guido Neri ne ha individuato il tratto comune non nel fatto di avere vissuto l'esperienza staliniana come condizione di partenza, non nella loro filosofia definita "umanistica" (con una espressione che non rende conto delle varie differenze intercorrenti tra le riflessioni di questi filosofi, alcuni dei quali rigettano per primi questa espressione, anche lo stesso Kosík), ma nel ruolo rivestito all'interno dei rispettivi paesi che li pone a soli filosofi autorizzati ad esprimere le istanze della dittatura del proletariato. Viene meno il confronto con i filosofi non-marxisti, costretti a lasciare gli incarichi nelle Università, ridotti al silenzio dalla ideologia ufficiale caratterizzata dal predominio della cultura stalinista.

Nel 1950, Kosík conclude a Praga i suoi esami in filosofia e come disciplina secondaria in sociologia, presso l'Università Carlo, addottorandosi con una tesi dal titolo *Alcune questioni circa la democrazia popolare come forma particolare della dittatura del proletariato*. Successivamente, come altri filosofi dell'Est della sua generazione, si trasferisce in Urss, a Mosca e a Leningrado, per completare gli studi (1947-1949). Nel frattempo frequenta le lezioni del fenomenologo Jan Patočka, allievo di Husserl. Negli scritti degli anni cinquanta Kosík inizialmente muove da una posizione filosofica atta a stabilire l'unità di filosofia e politica: c'è ancora l'idea che il socialismo sia, a partire dalle nuove esperienze delle democrazie popolari, seppur con profonde trasformazioni, una realtà storica internazionale da costruire. Già in una conferenza del 1955, organizzata dall'Accademia delle scienze, il filosofo però rivendica il ruolo della filosofia come istanza autonoma rispetto all'ideologia del Partito e quindi come istanza critica rispetto al presente. La distinzione tra filosofia ed ideologia permette di svincolare la filosofia marxista dall'apologia del presente e di individuare criticamente la dialettica del presente che può esprimere tendenze di rinnovamento. Nel 1956, accusato di tendenze hegeliane a seguito di un articolo su Hegel, comparso sulla rivista degli scrittori cecoslovacchi "*Literární Noviny*", viene allontanato (insieme ad altri filosofi tra cui I. Sviták) dall'Istituto di Filosofia dell'Accademia delle scienze di Praga, dove lavora, e punito con un anno di lavoro in fabbrica. Sotto un regime comunista dove si pro-

paganda la classe operaia al "potere" assume i tratti di una farsa kafkiana che la massima punizione per i dissidenti è il lavoro di operaio, che si caratterizza come similare ad una prigione. Due anni dopo pubblica l'articolo *La democrazia radicale ceca*. Più tardi, dopo il XX Congresso del PCUS, Kosík pubblica uno scritto in un lavoro collettivo, edito in Occidente per Erich Fromm. In questa raccolta compaiono anche articoli del gruppo jugoslavo *Praxis*. A questo lavoro, dal titolo *Umanesimo socialista* fa seguito la pubblicazione del testo di Althusser *Marxismo e umanesimo* in cui il filosofo francese, polemizzando con quel lavoro, difende le tesi dell'«antiumanesimo teorico» di Marx. Complessivamente gli interventi del 1956-1958 segnano la comprensione della realtà storica cecoslovacca confrontata ad un approfondimento delle categorie del marxismo-leninismo. La filosofia ritorna a criticare il presente congedandosi dall'ideologia ufficiale che inscrive il presente in un progresso storico sempre a venire e che legge la realtà del tempo come socialismo effettivamente realizzato (escludendo la categoria di alienazione).

Un segnale del disgelo culturale è la conferenza internazionale su Franz Kafka, tenutasi nel 1963 presso il castello di Liblice e a cui partecipano Roger Garaudy e Ernst Fischer, per spiegare l'opportunità di togliere dall'indice degli autori proibiti lo scrittore praghese. In quell'occasione Kosík presenta un suo lavoro su Hašek e Kafka, nelle cui opere il grottesco e la farsa sembrano la trascrizione dell'epoca moderna. In scritti posteriori Kosík ritornerà su questi scrittori, visti come le due espressioni del grottesco dell'epoca contemporanea.

Nello stesso 1963 l'Accademia cecoslovacca delle scienze, presso cui il filosofo è ritornato a lavorare, percependo uno stipendio di operaio e senza la possibilità di insegnamento ma unicamente di studio, pubblica il capolavoro di Kosík, *Dialettica del concreto*, il lavoro filosofico più conosciuto del filosofo ceco. Kosík elabora un'opera di filosofia che riappropriandosi dello spazio del pensiero come istanza veritativa, spezza il granitico mondo della pseudo concretezza (mondo del capitalismo occidentale ma anche dello stalinismo burocratico), portando alla luce la realtà umana come prassi oggettivante e oggettivata. L'immagine dell'uomo che offre quest'opera è sorprendente se si considera la pubblicazione dell'opera nella Praga del governo di Novotný in cui l'uomo è ridotto dal sistema a soggettività etero diretta.

I contenuti principali di quest'opera erano stati già esposti nel 1960 durante il Congresso filosofico internazionale di Royaumont, a cui partecipa anche Enzo Paci. Nello stesso 1960 in Italia sulla rivista filosofica di tendenza fenomenologica "Aut-Aut", fondata da Enzo Paci, viene pubblicata una parte dell'intervento di Kosík per iniziativa di Guido Neri. In questi anni Kosík compie diversi viaggi in Occidente (Francia, Italia e Messico) partecipando a diversi convegni sul marxismo. Intreccia amicizie con molti marxisti occidentali; infatti, nel 1965, in Italia appare la traduzione integrale di *Dialettica del concreto* a cura di Gianlorenzo Pacini nella collana "*Idee nuove*" di Bompiani, il primo paese straniero in cui viene pubblicata quest'opera. Nel 1964 Kosík tiene importanti conferenze: all'Istituto Gramsci di Roma in occasione del convegno *Morale e società*, intervento pubblicato nello stesso anno in "Critica marxista" con il titolo *La dialettica della morale e la morale della dialettica*; a Cagliari al convegno organizzato dall'Istituto Gramsci, *Gramsci e la cultura contemporanea*, e all'Università di Milano con il titolo *La Ragione e la Storia* pubblicata su "Aut-Aut" nel 1964.

Nel gennaio del 1968, durante i lavori del Comitato centrale, il primo segretario del partito comunista cecoslovacco dal 1953 e Presidente della Repubblica dal 1957, Novotny, un superstite dell'età staliniana, è costretto a dimettersi lasciando la carica ad Alexander Dubcek, segretario dello stesso partito. Iniziano i mesi della speranza legata alla possibilità di traghettare la Cecoslovacchia in un "socialismo dal volto umano". Fra la primavera e l'estate del 1968, si avvia un programma di liberalizzazione caratterizzato dall'introduzione di elementi di pluralismo economico e politico, si abbandona l'industrializzazione forzata e il centralismo e la censura è soppressa. È la cosiddetta *Primavera di Praga*. Allo scoppio della *Primavera di Praga* Kosík ne diviene uno dei maggiori protagonisti e scrive una serie di articoli dedicati alla *Primavera di*

Praga articoli che saranno pubblicati in Italia posteriormente nel libro *La nostra crisi attuale* per Editori Riuniti. In questi articoli viene analizzato il socialismo burocratico e le sue forme di manifestazione, partendo dall'idea, sviluppata in scritti successivi, del dominio della tecnoscienza come risultato della scienza moderna e della tecnica. Si legge l'influenza di Husserl (*La crisi delle scienze europee*) e di Heidegger (*La questione della tecnica*) che portano Kosík a scrivere che «Il fondamento della scienza e della tecnica moderna è l'intelletto tecnico, il quale trasforma la realtà in un oggetto certo, manipolabile ed analizzabile». Si legge, inoltre: «La crisi cecoslovacca deve essere compresa correttamente: nella crisi di un paese e di una società si mostra e disvela in un certo modo la crisi dell'uomo contemporaneo e la crisi di quei fondamenti su cui poggia la moderna società europea». Rispetto agli scritti degli anni Cinquanta, in questi emerge quindi il congedo dall'idea di un semplice rinnovamento del socialismo esistente e la comprensione del movimento riformatore della *Primavera di Praga* come tentativo di superare l'alternativa tra i blocchi (occidentale e orientale) uniti dalla stesso sistema di manipolazione (definita da Bloch «unità avvolgente»). Kosík afferma che in Cecoslovacchia si lotta per una alternativa rivoluzionaria, l'alternativa del *socialismo umanistico*. La filosofia come istanza non ideologica sviluppa una critica del presente come orizzonte di alienazione e di manipolazione, sia nella vesti del capitalismo democratico che dello stalinismo burocratico. Ma le speranze legate ad un superamento dell'alternativa nella Cecoslovacchia del 1968 vanno incontro ad una nuova smentita.

I sovietici tentano di indurre i dirigenti di Praga a bloccare il processo in atto ma senza nessun risultato. Il 21 agosto del 1968 le truppe dei paesi del Patto di Varsavia (Urss, Germania est, Polonia, Ungheria e Bulgaria) entrano in Cecoslovacchia, occupano Praga, mettendo fine alla *Primavera di Praga* e arrestano Dubček instaurando un governo filosovietico. Dubček, infatti, viene portato al Cremlino dove, nel tentativo di ammansire i sovietici, sottoscrive il 26 agosto un accordo (detto «Diktat di Mosca») in cui è stabilita la priorità della «lotta contro le forze antisocialiste». I dirigenti cechi rinunciano all'opposizione armata dando vita ad una resistenza passiva che riesce ad indurre i sovietici a far riprendere a Dubček e agli altri dirigenti le loro cariche politiche sotto il loro controllo. Non seguono sollevazioni popolari ma il 19 gennaio del 1969 Jan Palach, uno studente ventunenne, si dà fuoco nella Piazza Venceslao di Praga come segno di protesta contro l'occupazione sovietica. Dopo l'invasione sovietica Kosík viene allontanato dall'insegnamento e indotto al silenzio, viene controllato e perseguitato dalla polizia. Questo non induce il filosofo a cessare di esercitare il pensiero, nella convinzione che «il pensiero non si può riposare». Non è lasciata alle spalle la prospettiva anticapitalistica che possa superare quel sistema di manipolabilità che costituisce il teatro di vita anche dei cittadini del socialismo realizzato. L'occupazione sovietica non impedisce al filosofo di entrare a far parte del Comitato centrale, e di partecipare alla resistenza, animata da giovani e operai, contro la "normalizzazione" del 1968-1969. Nel 1969 i dirigenti "liberali" vengono emarginati dalla vita politica, attraverso una tattica definita "tattica del salame", atta a disgregare il gruppo facente capo a Dubček. Quest'ultimo viene poi allontanato come primo segretario del partito comunista ceco e sostituito da Gustav Husák.

Dopo l'occupazione, in merito ad una polemica sorta tra lo scrittore Milan Kundera e Václav Havel, a seguito dell'articolo di Kundera dal titolo *Il destino ceco* apparso sulla rivista "Literární Noviny", Kosík prende posizione. Nel suo articolo Kundera valuta positivamente il 1968 praghese, nel quadro della considerazione della realtà dei piccoli Stati rispetto a quelli grandi. Havel invece prende congedo dalla *Primavera di Praga*, riferendosi ad essa come un passato da lasciarsi alle spalle. Il primo a prendere posizione pubblicamente a favore di Kundera, è Kosík, attraverso un articolo dal titolo *Il peso delle parole* pubblicato sulla rivista "Plenamen". In questo articolo Havel viene accusato per l'utilizzo leggero delle parole che andrebbero a privare la polemica del suo significato oggettivo. Havel viene soprattutto criticato per la sua idea del «carattere chiuso del passato migliore», ossia del 1968 cecoslovacco, considerando la sua con-

centrazione attiva sul presente un modo per congedarsi definitivamente dall'idea di socialismo. Alla fine del 1968 Kosík scrive un piccolo ma brillante saggio, *L'individuo e la storia* sulla rivista francese "L'homme et la société".

Nel 1975 l'appartamento di Kosík viene perquisito dalla polizia che gli sequestra un suo manoscritto di mille pagine (che avrebbe dovuto costituire un'opera filosofica e che gli era costata dici anni di lavoro). Lo scrittore Milan Kundera, amico di Kosík, racconta anni dopo l'incontro con l'amico lo stesso giorno del sequestro del manoscritto, di cui il filosofo aveva solo la copia confiscata. I due amici discutono circa la possibilità di scrivere una lettera aperta ad un personalità della cultura, per sollevare uno scandalo internazionale. Kosík scrive dunque una lettera aperta a Sartre, il cui valore intellettuale è riconosciuto in tutta Europa, pubblicata su "Le Monde" e in cui si legge: «Esisto e nello stesso tempo non esisto». Questa lettera, pubblicata poi dai maggiori giornali occidentali sortisce un effetto poiché un anno dopo la polizia restituisce al filosofo il manoscritto confiscato.

Nel 1989 una serie di manifestazioni popolari, animate da alcuni dei protagonisti della *Primavera di Praga*, tra i quali Dubček, portano alla caduta del gruppo dirigente comunista della "normalizzazione". Il Parlamento, presieduto da Dubček, elegge lo scrittore Vaclav Havel Presidente della Repubblica. Dopo il 1989 a Kosík è concesso il ritorno all'insegnamento, presso l'università Carlo di Praga, dalla quale, dopo un anno viene nuovamente allontanato a causa dell'applicazione della legge "lustrace" che interdiva dal pubblico impiego chi si era compromesso con il partito comunista, come nel caso di Kosík, iscritto da giovane nelle file del partito comunista ceco fino alla *Primavera di Praga*. Il cambio politico infrange ancora la speranza di un cambiamento democratico riconoscendo come unica istanza l'istanza di mercato. La religione del mercato si sostituisce a quella del Partito, in una pseudo realtà denunciata dallo stesso Kosík. La Cecoslovacchia cerca di accodarsi all'esempio degli stati occidentali subordinandosi alla realtà superiore del mercato ormai ultracapitalistico.

Pur avendo la possibilità di insegnare all'estero, negli Stati Uniti ed in Sud America, dove si è recato per numerosi convegni internazionali, Kosík ha preferito rimanere sempre, fino alla morte, nel suo paese, legato alla Cecoslovacchia da un profondo legame. Negli ultimi anni la riflessione spazia nel passato e nel presente storico, ritorna ad interrogare la *Primavera di Praga*, si sofferma nel denunciare la guerra in Serbia del 1999, la resistenza passiva del cui popolo rimanda al popolo ceco del 1968. La Serbia come la Cecoslovacchia si prestano, nella loro eccezionalità, ad una interrogazione profonda che coinvolge le radici dell'epoca moderna.

Kosík, rimasto fino alla morte filosofo marxista, non ha mai abbandonato la prospettiva anticapitalistica, diversamente da molti suoi colleghi che si sono presto riciclati nel liberalismo "vincente" dopo il crollo dell'Urss nel 1991, e nello stesso tempo ha individuato le falle dello statalismo burocratico in quel sistema di manipolabilità generalizzata, di eterodirezione degli uomini, di svuotamento del senso della vita quotidiana degli uomini, che non ne hanno più fatto una reale alternativa al sistema capitalistico (caratterizzato parimenti da una manipolabilità e alienazione che svuotano di un contenuto autentico la vita delle persone). Lo sguardo di Kosík sulla realtà presente, quando le aspettative si infrangono e il corso degli eventi apre alla disillusione (come la "normalizzazione" dopo la *Primavera di Praga*) non ha fatto venire mai meno in lui la lucidità, al di là di un semplice ottimismo che prospetta il socialismo come meta vicina e al di là del pessimismo che chiude i conti con il socialismo riconciliando con il tempo presente capitalistico, di non abbandonare la tendenza di fondo al socialismo come appropriazione della genericità dell'uomo nella dialettica con la ricchezza dell'individuo.

Dopo il 1989 vengono pubblicate in Cecoslovacchia due raccolte di saggi, *Stoléti Markéty Samsové* e *Předpotopny úvahy* in cui sono affrontate questioni relative alla politica, alla cultura che muovono dal presente e si riallacciano al passato. Kosík muore a Praga il 21 febbraio del 2003, all'età di 76 anni. Tocca alle nuove generazioni raccogliere la sua eredità.

Bibliografia generale commentata

Queste pagine *non* sono solo una monografia critica dedicata a Kosík. Kosík è stato invece un'occasione privilegiata per mettere a fuoco, nella seconda parte del libro, due momenti fondamentali della cultura del Novecento. In primo luogo, l'unità critica della cultura filosofica del cinquantennio 1920-1970, in cui, al di là della dicotomia *Destra/Sinistra*, di cui non s'intende ovviamente negare l'importanza storico-politica, la critica filosofica superò il punto di vista del capitalismo come sfruttamento per giungere al punto di vista del capitalismo come manipolazione generale della stessa vita quotidiana degli uomini. In secondo luogo, la rilevanza della critica marxista di opposizione "interna" alle stesse società socialiste, in un momento in cui l'editoria odierna mette in risalto soltanto i critici globali del socialismo in quanto tale.

Nell'abbondante produzione di Kosík, abbiamo preso qui in considerazione: il suo capolavoro (cfr. K. Kosík, *Dialettica del concreto*, Bompiani, Milano 1965); due saggi molto significativi (cfr. *La dialettica della morale e la morale della dialettica*, in AA. VV., *Morale e società,* Editori riuniti, Roma 1966); tre articoli (*Cerchi infernali*, "Micromega", 4, 1994; *La morale al tempo della globalizzazione*, "Micromega", 4, 1999; *Ponti su un fiume europeo*, pubblicato in "Qui-appunti dal presente", aprile 2000); due interviste (*L'onore dei democratici è nella rettitudine*, intervista di Jan Kašpar a Karel Kosík, "Aut-Aut", 316-317, 2003; *L'uomo, misura di ogni cosa*, conversazione con Karel Kosík di Antonio Cassuti, "Micromega", 4, 1993); una raccolta di saggi (*La nostra crisi attuale*, Editori Riuniti, Roma 1969). Ci interessava che il lettore avesse chiaro un punto essenziale, e cioè che Kosík fu un oppositore politico dello stalinismo, un filosofo del tutto estraneo alla scolastica del materialismo dialettico sovietico, ed infine che rimase "socialista", o più esattamente un socialista umanista integrale, anche e soprattutto dopo la restaurazione capitalistica in Cecoslovacchia dopo il 1989.

La bibliografia critica sul dissenso filosofico e politico marxista nei paesi dell'Europa Orientale fra il 1948 e il 1989 è molto ricca, anche se la politica editoriale di oggi l'ha praticamente fatta sparire dalle librerie e l'ha resa difficilmente reperibile. Per questo saggio ci siamo però limitati a pochi titoli, e qui segnaliamo soltanto alcuni lavori che si occupano esplicitamente di Kosík (cfr. Roberto Gatti, *I marxismi all'opposizione nei paesi dell'Est*, Città Nuova, Roma 1978; Guido Neri, *Aporie della realizzazione*, Feltrinelli, Milano 1980; Roberto Mancini, *L'Uomo Quotidiano*, Marietti, Torino 1985; Michele Martelli, *I Filosofi e l'Urss*, la Città del Sole, Napoli 1999, Costanzo Preve, *Il marxismo critico di Karel Kosík*, in "Democrazia Proletaria", n. 9, settembre 1988). A suo tempo, la stessa rivista filosofica milanese "Aut-Aut" pubblicò per alcuni anni materiali interessantissimi sul dissenso filosofico dell'Est.

Tra quegli articoli pubblicati su "Aut-Aut", abbiamo preso in considerazione: *Per una biografia di Kosík* di Gabriella Fusi, "Aut-Aut", 316-317, 2003 e *Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács*, di F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus, M. Vajda, in "Aut-Aut", n. 157, 1977. Da *Studies in Soviet Thought* sono stati selezionati due articoli: *Self-Realization and Changing the World*, di Assen Ignatow, e *Czecoslovach Marxism in the Reform Period*, di Galia Golan. Questi articoli contengono spunti interessati sulla filosofia dell'Est.

Nella prima parte del libro, l'analisi del pensiero di Kosík ha rimandato ad alcuni testi filosofici di Adorno, Horkeimer e Marcuse: Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, Einaudi, Torino 1994; Max Horkheimer, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 2000; Herbert Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999. Le digressioni nella storia della

filosofia antica e moderna sono state effettuate attraverso la lettura di: Giovanni Reale, Dario Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, voll. 1-2, Editrice La Scuola, Brescia 2006. La rilegittimazione della filosofia come conoscenza veritativa che ha come oggetto la totalità ed il giudizio su questa stessa totalità ha avuto come punto di riferimento critico Karl Popper. I testi di Popper presi in considerazione sono stati: *Miseria dello storicismo*, Feltrinelli, Milano 2002; *La società aperta e i suoi nemici*, Armando Editore, Roma 1973.

Le differenze tra l'ontologia dell'uomo di Kosík e l'antropologia di Sartre sono svolte attraverso la lettura di: Jean Paul Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1996; Jean Paul Sartre, *Critica della ragione dialettica*, Marinotti, Milano 2006. Si è rigettata un'interpretazione fenomenologica del pensiero di Kosík e si sono presi come punti di riferimento alcuni testi di Edmund Husserl: *Meditazioni cartesiane*, Milano, Bompiani 2002; *Filosofia prima*, Rubettino Editore, Milano 2007. Si è inoltre utilizzato il testo di Giovanni Ferretti, *Soggettività e intersoggettività. Le meditazioni cartesiane di Husserl*, Rosenberg and Sellier, Torino 1997.

La trattazione di Kosík e di Heidegger, e quindi della differenza tra la filosofia della prassi del primo e la filosofia del destino del secondo, ha implicato la lettura di: Martin Heidegger, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2011; Martin Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 2008; Martin Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, intervista con lo "Spiegel", Guanda, Parma 2011. Per quanto riguarda il pensiero di Lukács nei termini di una ontologia dell'essere sociale ritenuta conciliabile con l'ontologia dell'uomo di Kosík, i testi di riferimento sono stati: *Estetica*, Einaudi, Torino 1970; *L'anima e le forme*, Sugar, Milano 1972; *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1988; *Ontologia dell'Essere sociale*, voll. 1-2-3, Editori Riuniti, Roma 1981. Per la riflessione di Lukács sulla vita quotidiana si segnala inoltre la prefazione scritta dal filosofo in *Sociologia della vita quotidiana* di Agnes Heller, Editori Riuniti, Roma 1975. Si è inoltre utilizzato il testo di Guido Oldrini, *György Lukács e i problemi del marxismo nel novecento*, La Città del Sole, Napoli 2009.

Per la conoscenza del pensiero della differenza si segnala di Franco A. Cappelletti *Differenza e Potere*, Franco Angeli Editore, Milano 1984. La riflessione filosofica di Antonio Negri di questi anni, vertente sul concetto di Impero e di moltitudine si può trovare nella trilogia: *Impero*, in collaborazione con Michael Hardt, Bur Saggi, Milano 2003; *Moltitudine*, con Michael Hardt, Rizzoli, Milano 2004 e, sempre con Hardt, *Comune, oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010.

L'approfondimento dell'idea di un universalismo diverso da quello propagandato dall'ideologia attuale dei diritti umani è ritrovabile in due testi di Costanzo Preve: *Marx inattuale, Eredità e prospettiva*, Bollati Boringhieri, Torino 2004 e *Il bombardamento etico*, Petite Plaisance, Pistoia 2000. Le riflessioni rispetto alla trasformazione dell'individuo produttore in individuo consumatore e in particolare consumatore di immagini nella società capitalistica sono tratte da Guy Debord, *La società dello spettacolo*, Baldini Castoldi Dalai Editore, Milano 2008. L'analisi sociologica delle strategie di flessibilizzazione e di precarizzazione di questo stesso individuo nella società ultra-capitalistica si può ritrovare nel testo di Richard Sennett, *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano 2003. Segnaliamo, inoltre, due testi: il testo di Michel Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France*, Feltrinelli, Milano 2008 per una comprensione della categoria filosofica di biopolitica, ampiamente utilizzato nell'ambito della filosofia politica contemporanea; e il testo di Louis Dumont, *Homo aequalis*, Adelphi, Milano 1984, per una comprensione della uniformità degli individui nella società capitalistica attuale.

Il concetto di *seconda restaurazione*, che sta alla base della nostra riproposizione di Kosík, pensatore apparentemente inattuale, ed in realtà più attuale dei pagliacci che ci vengono ininterrottamente proposti e riproposti, è tratto da Alain Badiou, *Il Secolo*, Feltrinelli, Milano 2006.

La messa in risalto del cinquantennio 1920-1970 intende legittimare a posteriori tutte le tendenze che hanno cercato di criticare la natura manipolativa del moderno capitalismo, non importa se da destra (Heidegger, Pound), o da sinistra (Lukács, Kosík, Adorno). Non ci sogniamo neppure di ignorare le profonde differenze di tessuto teorico e soprattutto di intenzione politica. Ma in questa sede ci interessava unicamente contrapporre agli apologeti indiretti della manipolazione capitalistica, quelli che chiamiamo i "filosofi dell'inserto culturale domenicale del Sole/24 ORE". Se si vogliono individuare i profili filosofici a cui siamo più estranei, per il loro esasperato scientismo ed il loro disprezzo ostentato verso l'idealismo, l'umanesimo e la filosofia, diremmo che sono, in campo liberale, quello di Lucio Colletti, ed in campo marxista, quello di Gianfranco La Grassa. Consigliamo la lettura dell'antologia di Michela Nacci (cfr. *Teoria e Cultura della Crisi*, Loescher, Torino 1982). Ebbene, l'ispirazione dell'antologia della Nacci è esattamente il contrario di quello che pensiamo.

Ringraziamo infine Arianna Lovera per averci fatto leggere le sue due tesi di laurea discusse all'Università di Torino e dedicate rispettivamente a Pierre Bourdieu ed a Luc Boltanski. Vi abbiamo tratto stimoli ulteriori per discutere la questione degli intellettuali.

Indice dei nomi

A

Adorno, Th. W. 12, 27, 47, 84, 100, 109, 116, 141, 142, 149, 151
Agamben, G. 11
Althusser, L. 14, 54, 84, 88, 92, 100, 104, 105, 111, 113, 120, 121, 129, 135, 140, 146
Anassagora 36
Anders, G. 109, 132
Antiseri, D. 22, 33, 150
Antonopoulou, M. 125
Arendt, H. 83, 88, 115
Aristotele 36, 71, 76, 100, 114, 118, 119, 123
Arnason, J. P. 36
Aron, R. 83, 88

B

Badiou, A. 83, 85, 111, 151
Bahro, R. 84, 85, 86, 88, 99, 140
Baudrillard, J. 132
Bauman, Z. 132
Bellarmino, R. F. R. 69
Benjamin, W. 95
Bergson, H. 139
Berlin, I. 83, 88
Bernstein, E. 93
Blair, T. 132
Bloch, E. 7, 8, 83, 84, 85, 86, 88, 91, 93, 100, 106, 109, 110, 116, 126, 140, 144
Bobbio, N. 83, 132, 133, 134, 142
Boccaccio, G. 128
Boltanski, L. 112, 129, 135, 137, 140, 141, 142, 143, 151
Bombacci, N. 95
Bordiga, A. 94
Bourdieu, P. 12, 129, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 151
Brecht, B. 45
Bruno, G. 19, 36

C

Cappelletti, F. A. 22, 150
Carnap, R. 70, 120
Cartesio 9, 12, 24, 104
Cesana, L. 7, 8, 15
Chiapello, E. 135
Churchill, W. 111
Clistene 125
Colletti, L. 14, 101, 110, 117, 120, 151
Comte, A. 120
Coniglione, F. 97
Cournot, A. A. 134
Croce, B. 11, 88, 92, 104, 119, 133, 134
Cusano, N. 19, 33

D

De Benoist, A. 112, 141
Debord, G. 12, 39, 132, 150
Deleuze, G. 11
Della Volpe, G. 92, 100, 111
De Maistre, J. 86, 128
D'Holbach, P. H. T. 118
Doriot, J. 95
Dreyfus, A. 137
Dubček, A. 146, 147, 148
Dumont, L. 38, 144, 150
Durkheim, E. 85

E

Einaudi, L. 88, 133, 134
Eltsin, B. 98
Engels, F. 10, 58, 75, 88, 93, 99, 101, 113, 125
Epicuro 125
Erasmo da Rotterdam 133

F

Farìas, V. 115
Fehér, F. 77, 149
Ferretti, G. 46, 150
Feuerbach, L. 34, 124
Fichte, J. G. 9, 14, 19, 21, 23, 32, 33, 48, 51, 58, 64, 103, 114
Fineschi, R. 105
Fischer, E. 146
Foucault, M. 39, 150
Fromm, E. 146
Furet, F. 86, 92, 95
Fusi, G. 149

G

Galilei, G. 67, 69
Gandhi (Mohandas Karamchand Gandhi) 88
Garaudy, R. 129, 142, 146
Gatti, R. 149
Gentile, G. 11, 94, 117
Geymonat, L. 103
Goethe, J. W. von 74, 76
Golan, G. 35, 149
Goldmann, L. 112
Gorter, H. 95
Gramsci, A. 10, 11, 38, 83, 86, 93, 94, 99, 117, 118, 123, 133, 137, 138, 139, 143

H

Habermas, J. 14, 142
Hardt, M. 32, 55, 150
Hašek, J. 146
Havel, V. 147, 148
Hegel, G. W. F. 8, 9, 11, 13, 14, 19, 21, 22, 23, 26, 27, 29, 32, 33, 35, 36, 51, 52, 58, 61, 64, 67, 68, 71, 72, 76, 85, 92, 94, 100, 104, 106, 111, 113, 114, 119, 122, 123, 124, 126, 134, 138, 139, 145
Heiddeger, M. 8, 11, 12, 14, 40, 41, 49, 61, 62, 63, 64, 65, 68, 70, 71, 73, 101, 102, 103, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 132, 134, 135, 141, 142, 144, 147, 150, 151
Heller, A. 77, 149, 150
Henry, M. 144
Hitler, A. 87, 88, 111, 115
Hobbes, Th. 39, 143
Horkheimer, M. 24, 25, 109, 111, 116, 149
Hume, D. 39, 114
Husák, G. 147
Hus, J. 35, 56
Husserl, E. 46, 58, 100, 111, 145, 147, 150

I

Ignatow, A. 149
Ilienkov, E. 84, 85, 86

K

Kafka, F. 46, 146
Kant, I. 21, 69, 103, 104, 114, 120, 124
Kašpar, J. 149
Kautsky, K. 10, 93, 94, 100, 113
Kelsen, H. 83, 88
Keynes, J. M. 123
Kierkegaard, S. 100
Koestler, A. 95
Kojève, A. 134
Kolakowski, L. 40, 99
Koröagin, P. 31
Korsch, K. 93
Koselleck, R. 92
Kosík, K. 7, 8, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 114, 116, 117, 118, 126, 129, 137, 140, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151
Krusciov, N. S. 88
Kuhn, Th. 8
Kundera, M. 54, 147, 148

L

Labriola, A. 29, 100, 101
La Grassa, G. 102, 120, 151
Lakatos, I. 8
Lange, F. A. 125
Lasch, Ch. 132, 143
Lenin, V. I. 10, 58, 94, 116, 121, 123, 131, 139
Liehm, A. J. 35
Locke, J. 39, 134
London, J. 131
Losurdo, D. 88
Lovera, A. 151
Löwith, K. 8, 32, 92, 100, 105, 117, 119
Lucrezio, T. C. 126
Lukács, G. 7, 8, 10, 11, 12, 13, 42, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 83, 84, 85, 86, 88, 91, 93, 94, 95, 99, 100, 105, 106, 107, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 129, 137, 139, 142, 144, 145, 150, 151
Lutero, M. 133
Lyotard, J.-F. 8, 54, 86, 116, 134

M

Machiavelli, N. 131
Madre Teresa di Calcutta 88
Mancini, R. 36, 52, 56, 72, 100, 149
Marcuse, H. 34, 105, 109, 110, 140, 149
Marković, A. 31, 97
Márkus, G. 77, 149
Martelli, M. 149
Marx, K. 9, 10, 11, 12, 13, 14, 19, 21, 27, 32, 33, 34, 39, 43, 44, 45, 48, 51, 52, 56, 61, 64, 67, 68, 71, 72, 75, 76, 78, 84, 85, 87, 88, 91, 92, 93, 94, 95, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 114, 115, 116, 118, 119, 121, 123, 125, 126, 128, 130, 131, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 141, 143, 144, 146
Michels, R. 8, 139
Mitterand, F. 132
Montesquieu, Ch.-L. de Secondat, barone de 128
Mussolini, B. 93

N

Nacci, N. 110, 117, 151
Napoleoni, C. 123
Negri, A. 7, 11, 32, 55, 102, 150
Neri, G. D. 12, 34, 36, 40, 41, 57, 145, 146, 149
Newton, I. 67
Nietzsche, F. 11, 12, 86, 134
Nolte, E. 86
Novotný, A. 34, 146
Nowak, L. 97

O

Occam, G. di 126, 128
Oldrini, O. 75
Ostrovskji, A. N. 31

P

Paci, E. 146
Pacini, G. 146
Palach, J. 147
Panikkar, R. 86
Pannekoek, A. 95
Pareto, V. 8, 83, 131
Parmenide 125
Patočka, J. 58, 145
Petrovic, V. 83, 84, 85, 86, 88, 97, 140
Pico della Mirandola 19
Platone 9, 12, 22, 27, 43, 58, 64, 118, 123
Plechanov, G. V. 29, 93
Polanyi, K. 131, 133
Popper, K. 8, 22, 27, 119, 124, 142, 150
Pound, E. 109, 110, 144, 151
Preve, C. 7, 15, 19, 32, 129, 138, 149, 150
Prodi, R. 133
Protagora 107

Q

Quisling, V. 95

R

Ratzinger, J. A. 103
Rawls, J. 142
Reale, G. 22, 33, 150
Reichelt, H. 135
Ricardo, D. 123, 124
Rieser, V. 11
Roosvelt, F. D. 111
Rorty, R. 13, 116, 134
Rosdolsky, R. 135
Rossi, P. 110
Rousseau, J.-J. 49
Russell, B. 95

S

Sartre, J. P. 13, 37, 40, 49, 63, 67, 68, 111, 142, 148, 150
Schaff, A. 129
Schelling, F. 23
Schmitt, C. 92
Sennett, R. 27, 32, 150
Severino, E. 9
Silone, I. 95
Simmel, G. 93, 115
Slosterdijk, P. 8, 13, 134, 141, 142
Smith, A. 39, 124
Socrate 106, 116
Sohn-Rethel, A. 11, 102, 113, 124
Sorel, G. 93, 137, 139
Spender, S. 95
Spinoza, B. 21, 68, 123
Stalin, J. 31, 57, 88, 95, 101, 111
Sviták, I. 57, 145

T

Tertulian, N. 84, 86
Tommaso d'Aquino 12
Trotzky, L. 91

V

Vajda, M. 31, 77, 149
Vattimo, G. 13, 116, 141
Vico, G. 13
Vincent, J.-M. 101

W

Wagner, R. 102
Weber, M. 25, 27, 28, 29, 86, 93, 114, 119, 121, 134, 139

Collana

divergenze

1. Gianfranco La Grassa, *Dai Tre Mondi alla "globalizzazione capitalistica"*.

2. Gianfranco La Grassa, *Microcosmo del dominio. Critica delle ideologie economicistiche dell'impresa*.

3. Gianfranco La Grassa, *Il comunismo fallibile. A 150 anni dal "Manifesto"*.

4. Costanzo Preve, *Il crepuscolo della profezia comunista. A 150 anni dal "Manifesto"*.

5. Costanzo Preve , *L'alba del Sessantotto. Una interpretazione filosofica*.

6. Costanzo Preve, *Marxismo, Filosofia, Verità*.

7. Andrea Cavazzini, *Teoria, Ideologia, Storia. Note critiche su un inedito di Althusser*.

8. Costanzo Preve, *Destra e Sinistra. La natura inservibile di due categorie tradizionali*.

9. Costanzo Preve, *La questione nazionale alle soglie del XXI secolo*.

10. Andrea Cavazzini, *La forma spezzata. Note critiche sulla tarda filosofia di Lukàcs*.

11. Costanzo Preve, *Le stagioni del nichilismo. Un'analisi filosofica ed una prognosi storica*.

12. Costanzo Preve, *Individui liberati, comunità solidali. Sulla questione della società degli individui*.

13. Costanzo Preve, *Contro il capitalismo, oltre il comunismo. Riflessioni su una eredità storica e su un futuro possibile*.

14. Federico Dinucci, *Materialismo aleatorio. Saggio sulla filosofia dell'ultimo Althusser*.

15. Marino Badiale, *La Mappa e il Paesaggio. Osservazioni critiche sull'epistemologia del Novecento*.

16. Fedrico Dinucci, *Marx prima di Marx. Teoria del valore e processi di globalizzazione*.

17. Diego Melegari, *Il problema scongiurato. Note su Antonio Negri e il "partito" del General Intellect*.

18. Giancarlo Paciello, *Quale processo di pace? Cinquant'anni di espulsioni e di espropriazioni di terre ai palestinesi*.

19. Massimo Bontempelli, *La disgregazione futura del capitalismo mondializzato*.

20. Costanzo Preve, *La fine dell'URSS. Dalla transizione mancata alla dissoluzione reale*.

21. Costanzo Preve, *Il ritorno del clero. La questione degli intellettuali oggi*.

22. Costanzo Preve, *Le avventure dell'ateismo. Religione e materialismo oggi*.

23. Andrea Cavazzini-Costanzo Preve, *Un nuovo manifesto filosofico. Prospettive inedite e orizzonti convincenti per il pensiero.*

24. Costanzo Preve, *Hegel, Marx, Heidegger. Un percorso nella filosofia contemporanea*.

25. Costanzo Preve, *Scienza, Politica, Filosofia. Un'interpretazione filosofica del Novecento*.

26. Andrea Cavazzini, *Evento e Concetto. Filosofia e Storia della Filosofia*.

27. Gianfranco La Grassa, *La tela di Penelope. Conflitto, crisi e riproduzione nel capitalismo*.

28. Marco Salvioli, *Kenosi e De-centramento. Il concetto di Dio tra J. Derrida e M. C. Taylor*.

29. Gianfranco La Grassa, *Considerazioni del dopoguerra. Insegnamenti dell'aggressione USA (e NATO) alla Jugoslavia*.

30. Andrea Cavazzini, *Introduzione dello Spirito. Meditazioni su Libertà e Contingenza*.

31. Costanzo Preve, *Il Bombardamento Etico. Saggio sull'Interventismo Umanitario, sull'Embargo Terapeutico e sulla Menzogna Evidente.*

32. Antonio Areddu, *Cristianesimo e marxismo nel pensiero di Italo Mancini. Una rilettura in memoriam.*

33. Giancarlo Paciello, *La nuova Intifada. Per il diritto alla vita, ad ogni costo.*

34. Costanzo Preve, *Marxismo e Filosofia. Note, riflessioni e alcune novità.*

35. Gianfranco La Grassa, *L'imperialismo. Teoria ed epoca di crisi.*

36. Costanzo Preve, *Un secolo di marxismo. Idee e ideologie.*

37. Costanzo Preve, *Le contraddizioni di Norberto Bobbio. Per una critica del Bobbianesimo cerimoniale*.

38. Giancarlo Paciello, *La conquista della Palestina. Le origini della tragedia palestinese*.

39. Gianfranco La Grassa, *Dalla proprietà al conflitto strategico. Per una teoria del capitalismo*.

40. Marco Apolloni, *La religione in Jean-Jacques Rousseau*.

41. Costanzo Preve, *Il marxismo e la tradizione culturale europea*.

42. Costanzo Preve- Eugenio Orso, *Nuovi signori e nuovi sudditi. Ipotesi sulla struttura di classe del capitalismo contemporaneo.*

43. Costanzo Preve- Roberto Sidoli, *Logica della storia e comunismo novecentesco. L'effetto sdoppiamento.*

44. Eugenio Orso, *Alienazioni e uomo precario.* Prefazione di Costanzo Preve. In Appendice: Costanzo Preve, *Introduzione ai "Manosciritti economico-filofici del 1844" di Karl Marx.*

45. Linda Cesana - Costanzo Preve, *Filosofia della verità e della giustizia. Il pensiero di Karel Kosík.*

Stampa:
Global Print s.r.l.,
Via degli Abeti 17/1 20064
GORGONZOLA (MI)